Raymundo de Farias Brito nasceu a 24-7-1862 em São Benedito, Ceará, e faleceu a 16-1-1917, no Rio de Janeiro.

A Verdade como Regra das Ações

Edições do Senado Federal – Vol. 51

A Verdade como Regra das Ações

Ensaio de filosofia moral como introdução ao estudo do Direito

Farias Brito

Brasília – 2005

Sumário

Farias Brito, Filósofo Cearense
por Governador Lúcio Alcântara
pág. XI

Introdução
por João Alfredo Montenegro
pág. XV

Farias Brito: Uma vida extremamente rica
por Antônio Carlos Klein
pág. XXIX

Cronologia de Farias Brito
pág. LXI

A VERDADE COMO
REGRA DAS AÇÕES

Prefácio
pág. 3

LIVRO I – O IDEAL DA CONDUTA:
PONTO DE VISTA FUNDAMENTAL

Capítulo I
Função teórica e função
prática da filosofia
pág. 13

Capítulo II
A moral como ciência da ação
pág. 19

Capítulo III
Dedução do critério supremo da conduta
pág. 25

Capítulo IV
O conceito da lei
pág. 37

Capítulo V
As leis morais e jurídicas
pág. 43

LIVRO II – O PROBLEMA DO DIREITO EM PARTICULAR:
EXPOSIÇÃO E CRÍTICA DOS SISTEMAS

Introdução
pág. 53

PRIMEIRA SEÇÃO – A ESCOLA RACIONALISTA
DOS FILÓSOFOS: TEORIA DO DIREITO NATURAL

Capítulo I
A noção do direito natural
pág. 79

Capítulo II
A noção do direito natural na
doutrina dos romanos
pág. 83

Capítulo III
A noção do direito natural na
doutrina moderna
pág. 91

Capítulo IV
Direção empírica
pág. 99

. . . .

Farias Brito, Filósofo Cearense

Governador LÚCIO ALCÂNTARA

Como historiador e expositor dos sistemas
da filosofia moderna foi realmente excepcional.

Djacir Menezes

"É PRECISO reeditar Farias Brito", dizia o título de um artigo publicado em 1930, por Almeida Magalhães, na revista *Novidades Literárias, Artísticas e Científicas*, do Rio de Janeiro.

Esse clamor somente seria atendido anos depois. O Instituto Nacional do Livro (INL) publicaria, em 2ª edição, as obras filosóficas de Farias Brito, cujas primeiras edições datam do final do século XIX e início do século XX. Os relançamentos incluiriam *O Mundo Interior* (1951), *A Verdade como Regra das Ações* (1953), *A Base Física do Espírito* (1953) e os três volumes de *Finalidade do Mundo* (1957).

O tempo passou e os livros do filósofo cearense não mais foram reeditados. Os exemplares do INL não são fáceis de encontrar. Decorridos mais de 50 anos, foi necessário bradar novamente: é preciso reeditar Farias Brito!

Quem atendeu ao pleito desta vez foi o Governo do Estado, através da Secretaria da Cultura, que, em conjunto com o Senado Federal, promove uma nova edição desses mesmos títulos. O pacote recebe um acréscimo: *Inéditos e Dispersos*, que reúne documentos biográficos e literários do pensador cearense.

Poeta, literato, polemista, Raimundo Farias Brito nasceu em 24 de julho de 1862, na então vila de São Benedito, interior do Ceará, mudando-se depois para Ipu, Sobral e Fortaleza. Na capital, cursou o antigo Liceu do Ceará, onde concluiu os estudos secundários e revelou grande apego aos livros. Formou-se em Direito na Faculdade do Recife, em 1884, tendo recebido as influências de Tobias Barreto.

Depois de formado, atuou como promotor e como secretário no Governo do Ceará. Entre 1902 e 1909, regeu a Cátedra de Filosofia da Escola Jurídica do Pará. Transferindo-se para o Rio de Janeiro, venceu o concurso para lecionar lógica no renomado Colégio Pedro II, mas por injunções políticas só ocupou o cargo após a morte de Euclides da Cunha, que fora colocado em seu lugar.

A obra de Farias Brito tem sido objeto de estudos e seminários no Brasil e no exterior. Figuras de destaque do pensamento brasileiro já se manifestaram favoravelmente sobre ele. Benedito Nunes, um dos maiores estudiosos de sua obra, destaca na *Revista do Livro*, 25, ano VI, março de 1964:

> "*[Farias Brito] empenhou-se a fundo na demolição do Positivismo, que impregnou a mentalidade dos nossos republicanos históricos, e na crítica das formas mecanicista e evolucionista do Materialismo do século XIX. Pretendia erguer sobre os escombros dessas doutrinas uma Filosofia do Espírito, capaz de contribuir para a regeneração da sociedade.*"

Farias Brito faleceu no Rio de janeiro em 16 de janeiro de 1917. O poeta cearense Mário Linhares lhe dedicou o soneto abaixo, publicado na Revista da Academia Cearense de Letras, ano LXVI, nº 31, Imprensa Universitária do Ceará, 1962:

FARIAS BRITO

MESTRE: – Cedeste, enfim, à fatal contingência
Da morte que, ainda em meio à gloriosa labuta,
Ao golpe iníquo e atroz de sua força bruta,
Te abateu a energia heróica da existência.

E cedo assim te foste. E, na brusca violência
Da dor que nos feriu, o nosso ser se enluta,
A evocar os ideais da tua alma impoluta
Que se sacrificou em holocausto à Ciência.

Perquiriste a Razão e buscaste a Verdade,
Sondando a Alma que sofre e a Vida que se agita
Como nas convulsões de um mar em tempestade.

E, à eterna luz dos teus ensinamentos grandes,
Teu nome pairará numa altura infinita
Como um Condor que atinge o píncaro dos Andes.

. . . .

Introdução

João Alfredo Montenegro

BEM andou o Conselho Editorial do Senado Federal assumindo a reedição das Obras Completas de Raimundo de Farias Brito. Numa época de profunda crise espiritual, em que os valores da tradição filosófica estão quase de todo esquecidos, é louvável retornar à escritura do pensador em questão.

É fato consabido a vocação tradicionalista do filósofo cearense. As circunstâncias do seu tempo o arrastavam para isso. O período final do Segundo Império, o desassossego geral, o desmoronamento dos valores monárquicos, a questão religiosa, tudo conspirava contra a velha ordem e propiciava o fortalecimento dos ideais republicanos. Estes começavam ainda inseguros, sofrendo os efeitos turbulentos da abolição da escravatura, que mexeram por demais nos fundamentos da ordem econômica, na propriedade rural, ensejando o redirecionamento dessa ordem, a solidificação do setor financeiro, de uma vida urbana que preparava o advento de uma mentalidade mais abrangente, cosmopolita.

Os antecedentes dessa renovação, aliás, vêm de longe. Basta dizer que a propagação do cientificismo entre nós, a cujo espírito se prende

o positivismo, tão influente na Primeira República, procede do governo de Marquês de Pombal, responsável pelo esvaziamento da universidade medieval, através da reforma de ensino de 1772. Estava em pleno curso a Segunda Revolução Industrial, contemporânea da que se operou no campo científico, com efeitos vigorosos em todos os setores da "atividade humana prática, bem como o universo das idéias" (Bernal, J. D., Science in History, *Watts, 1957, p. 365).*

A Escola do Recife *e a* Academia Francesa, *do Ceará, decorrem dessa mentalidade cientificista. E sempre em oposição aos valores tradicionalistas. Ambas têm o embasamento de um conflito que perdurará através do tempo, estimulando a atualização dos velhos valores e a abertura dominante dos ideais de mudança.*

É interessante verificar que a República chega ao Brasil com transformações importantes desse ideal, que se acondicionam às novas circunstâncias. Assim é que o cientificismo entra de permeio com o liberalismo, através principalmente da tendência evolucionista, servindo aos intentos da democracia liberal, enquanto que o comtismo, pela sua linhagem autoritária, se prende à ditadura.(Rocha Lima – A Obra e a Época, *Separata da* Revista Brasileira de Filosofia, *fasc. 110, p. 140, de autoria de João Alfredo Montenegro.)*

Esse antagonismo abrandava pela constatação, segundo a qual a ordem *estava subjacente no positivismo, que acaba prevalecendo no conjunto das idéias novas, enquanto a democracia liberal terminava por se acomodar, com a eclosão de revoltas, às estruturas conservadoras do Império e da Primeira República.*

Recorda-se que a estática, tanto quanto as dinâmicas sociais, de Comte, repousam numa concepção da História retesada nos parâmetros daquilo que Sílvio Romero chama de dogma geral *da doutrina, a ordem, pondo-a em choque com o evolucionismo (*Doutrina contra Doutrina, in *"Obra Filosófica", livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro,1969, p. 319).*

Esclarecendo melhor: o liberalismo, entre nós, escorado no evolucionismo, vinha mais no sentido de quebrar a rigidez da doutrina de Comte que crescia no país, até chegar ao ápice na emergência da República.

Assim, liberalismo e positivismo, ao não assimilarem o conflito, visto por ambas como manifestação da desordem*, apelam para a* conciliação*, ou seja, a administração desse conflito. Isso significa a predominância do conservadorismo no país. O que tinha, porém, de ser recapitulado numa quadra de agitação, de crise, alcançando o tempo em que viveu o nosso Farias Brito, quando o positivismo atingia o seu clímax.*

É de se ver que esse positivismo, numa de suas faces, se oferece como Igreja, um tanto próximo do catolicismo, algo que não prosperou no seio da sociedade global, mas que já entremostrava o fundo comum do tradicionalismo, fortemente acentuado entre os católicos, entre os espiritualistas.

Não se deixe de acentuar a presença da filosofia política de extração positivista, vivenciada por parte considerável da elite nacional, ao longo do período republicano. E aqui se faz relevante a reflexão de Antônio Paim, segundo o qual "a particularidade distinta dessa corrente consiste no fato de que interpretou o comtismo ad litteram*, isto é, entendendo que o advento da política científica implicava o término do sistema representativo e o começo do regime ditatorial a ser exercido por quem houvesse assimilado seu espírito" (*O Estudo do Pensamento Filosófico Brasileiro*, São Paulo, Editora Convívio, 2ª Edição, p. 112).*

Ambos os projetos, o positivismo e o tradicionalismo católico, se inseriam numa postura racionalista que não batia com as realidades socioeconômico e cultural. O que deixava à elaboração das idéias um espaço reduzido de propagação, um sentido elitista, intensificando a separação entre o Brasil ideal e o Brasil real.

Isso, por outro lado, franqueava conflitos ruidosos, especialmente pela ausência de limites claros entre poder temporal e poder espiritual a se acentuar na questão religiosa, entre 1872 e 1875. O confronto era a norma entre valores tradicionalistas, de inspiração religiosa, e valo-

res oficiais, de procedência liberal-maçônica, num período de desagregação institucional que antevia o nascimento da República.

O avanço do secularismo, da modernização, instigava o conforto. Por falta de um espaço natural na sociedade, capaz de gerir tal confronto, pela ausência de perspectivas ideológicas que se aprestassem, através de mecanismos eficazes, a comporem e viabilizarem as demandas sociais, as idéias, geralmente importadas, se apresentavam superpostas àquela realidade, favorecendo o sobrenaturalismo *de um lado, o católico, e as soluções decorrentes do autoritarismo político, do outro, se bem que a Igreja fosse regida pela centralização autoritária por igual, ansiosa por vencer o cesarismo do poder secular, a afrontar a concorrência institucional dessa Igreja.*

A moral tem um papel saliente em tudo isso. Ela se redimensiona num contexto de imaturidade institucional, na ausência de mecanismo de controle operacional, ao nível administrativo, operando como força auxiliar do poder judiciário. A estrutura social ainda é precária. As instituições persistem em não se harmonizarem com a realidade social.

Nessas condições, a moral, para se perfazer satisfatória, requer uma base de sustentação, para não ficar no terreno da abstração. Essa base é o racionalismo. Ela lhe oferece o instrumental ideológico, gerador de fórmulas estereotipadas, quase de todo verbais e generalistas, não se articulando eficazmente às situações múltiplas e pouco integradas da vida social, aos impulsos da personalidade humana.

Tem-se, deste modo, uma moral racionalista, que não dispõe de recursos necessários para apreciar a sua operacionalidade em comunidades humanas desamparadas por coeficientes normais de civilização. Uma moral, pois, que funciona como um acréscimo à organização social, e não como algo imanente a ela.

Num contexto desta natureza, as personalidades de vulto assumem os papéis mais importantes do grupo, compensando as deficiências do complexo institucional.

Isso, de fato, tendia para o exacerbamento ideológico dos grandes agentes sociais, no caso a Igreja e o Estado. É o que se viu na ques-

tão religiosa*, cada um deles não querendo abdicar de persistente racionalismo, justificando* a outrance *as suas posições.*

Em nível da Igreja, essa situação procria, em meio à crise, a condenação e a apologia. A teologia e a moral se articulam vigorosamente. No pontificado de Pio IX cria-se "um programa de renovação espiritual, consubstanciada na revitalização dogmática e no fortalecimento da disciplina" (João Alfredo Montenegro, Evolução do Catolicismo no Brasil*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1972, p. 97.)*

A fé, então, se sobrepõe à moral produzida pela cultura, pouco atenta às exigências humanas. Assim, a crise religiosa tendia a crescer, dando força à saída de muitos católicos da Igreja, em busca de algo mais coerente com as circunstâncias de sua vida, com seus valores.

Essa quadra constitui ponto de partida para o entendimento da concepção religiosa de Farias Brito, base do tradicionalismo que perfilhou.

De imediato, pode-se dizer que aquela concepção se ajusta a um contexto de crise da civilização, em que se dá conta dos males causados pelo avanço demasiado forte de secularismo, em sintonia com positivismo.

Com efeito, este último coisificou os acontecimentos, as situações humanas, imprimindo-lhes uma racionalização que não coincidia com a realidade inteira, erradicando os anseios de ser, a transcendência metafísica.

O filósofo cearense, em se opondo ao positivismo, elabora uma reflexão que resguarda a autonomia da consciência, emprestando-lhe soberania sobre o mundo inteiro, sobre a realidade objetiva.

Nesse sentido, a psicologia, elevada de nível epistemológico, compõe o instrumento básico da filosofia.

A partir daí, se obtêm condições precisas para a superação do cientificismo, que degradava a sociedade, o homem, a cultura.

Na verdade, em razão desse cientificismo, estabelece-se um clima de desânimo, de inquietação, de vazio, na sociedade de então.

O positivismo, a esta altura o pensamento dominante, não logrou êxito na empresa de restabelecimento do espírito; antes, ao contrário, trancou-lhe o acesso.

*Já Farias Brito fala em "Renascença do Espiritualismo em nossos dias" (*A Base Física do Espírito*, Rio de Janeiro, Instituto do Livro, 1953, p. 138 e ss).*

*A argumentação do filósofo cearense é nessa direção, demolidora. Aponta Taine como um dos maiores continuadores de Comte, e justamente aquele que, ao se "limitar a desmoronar, não se preocupava com a idéia de reconstruir". (*A Base Física do Espírito*, ob. cit., p. 138-9.) A matéria não deixava, nessa hipótese, de aparecer como "a base fixa dos fatos".*

Então era prevalecente o materialismo. O que trouxe prejuízos incalculáveis "a todos os fatos de ordem psíquica".

Por outro lado, não se podia constatar o descalabro a que foi reduzida a "escola espiritualista". Mas o que, como certeza, fora demolido era o "método ontológico", acolhido pelos fundadores daquela escola.

E prossegue o nosso filósofo:

*"E Bergson, esse vigoroso pensador que presentemente está a fazer ruído na França, propõe-se exatamente a fundar um espiritualismo novo, e em verdade liga-se a Byron, o que declaradamente se faz por receber pelo caráter programático de seu sistema, isto é, pela preponderância que dá à ação."(*A Base Física do Espírito*, ob. cit., p. 140.)*

Observe-se que Bergson é um dos pilares da renascença católica entre nós, especialmente no Ceará.

Ele está bem presente nas décadas de 20 e de 30 nas páginas de O Nordeste*, órgão do arcebispado de Fortaleza, fundamentando posturas tradicionalistas, acentuadamente reflexo da doutrina católica propagada pela revista* A Ordem*, de responsabilidade do Centro Dom Vital, com sede no Rio de Janeiro.*

No ano de 1929, aquele órgão expõe o estado de decadência política e moral do país, pontuando a grave crise espiritual que nele se via.

Quer-se admitir que o voluntarismo de Bergson era a grande bandeira, ao lado de outras, de redenção do espiritualismo, como também

de movimentos sociais e políticos. Pois ela está muito presente na elaboração de um pensamento tradicionalista, com vista a uma nova ordem.

Veja-se a propósito:

"Pelo que se pode alcançar, o mesmo processo (de elaboração ideológica) começa pela crítica ao modernismo, tal como praticado no Ceará. Crítica essa elaborada por Severino Sombra, personalidade de grande projeção nas lutas sociais e políticas daquele Estado [o Ceará]."

"Trata-se de intelectual católico, impregnado das idéias de Santo Tomás de Aquino, de Berdiaeff, de Bergson e de outros pródromos do movimento da renovação católica, e começando a se engajar no reformismo social inspirado na encíclica Rerum Novarum, *de Leão XIII" (João Alfredo Montenegro,* O Trono e o Altar: as vicissitudes do tradicionalismo no Ceará. *(Fortaleza, BNB, 1992, p. 185-6.)*

Como se nota, Bergson constitui um dos autores mais influentes na renovação espiritualista, a se contrapor ao materialismo e aos males que engendrou.

*Mas, Farias Brito ostenta uma espécie de tradicionalismo também, que é própria do que se poderia chamar de religião universal. Algo que expressa "a inscrição da verdade total, uma escritura eterna na substância do nosso espírito; as diversas revelações não fazem outra coisa senão 'cristalizar' e 'atualizar' em diferentes graus um núcleo de certezas que não somente é conservado na Onisciência divina, mas também dormita por refração no núcleo naturalmente sobrenatural do indivíduo, assim como na coletividade étnica ou histórica da espécie humana" (*Regards sur les Mondes Anciens, *Paris, Editions Traditionneles, 1980, pp. 173-4).*

Tem-se aí um embasamento gnóstico que é revivescido, por outra, por aqueles que conseguem alcançar a comunhão plena com Deus.

É a gnosis que faz dos homens deuses, detentores da verdade do ser, da vontade de poder que os levam a viver na onipresença.

Trata-se de uma palavra que não se perdeu de todo, porquanto ela é mantida sob a guarda de uma elite privilegiada, aquela que chegou a tanto através do processo de iniciação, de uma via de sacrifícios, de

autopurificação, de demolição do egocentrismo até o perfazimento do casamento alquímico, do matrimônio "espiritual", conforme Santa Teresa de Ávila, uma secreta união que se passa no centro mais interior da alma, que deve ser onde está o mesmo Deus (Moradas ou Castelo Interior, *em obras completas de Santa Teresa de Jesus, Oeiras, Portugal, 3ª edição, p. 826).*

Quer-se crer que tal, de fundo ontológico, forma a perennis philosophia, *uma luz que renasce das brumas do passado, da própria revelação. Apoiado em Le Roy, diz Farias Brito que é por natureza invenção e reinversão perpétuas que renasce, purificadas dos erros do passado e das imperfeições introduzidas por elementos de corrupção e de falsificação que a viciaram.*

Trata-se de algo que "renasce, olhando de um ponto de vista mais alto e tornando mais profunda e mais luminosa a visão do mistério interior". E promove a articulação entre tal conhecimento e a crise do homem e da sociedade do seu tempo.

Assim escreve ele:

*"É a morte o que assistimos e não a da civilização e da verdade, mas a das doutrinas de demolição de que resultou a anarquia moderna e cuja missão está terminada." (*O Mundo Interior, ob. cit., *p. 51.)*

É interessante perceber que a nota de corrupção a que se refere o filósofo cearense diz respeito mais claramente à Igreja cristã, atuando no Ocidente. Pois ela é responsável, com a sua desídia, pela onda de descrença, aquilo que encontra especial guarida no fenomenismo de Hume, do que resultaram diretamente o criticismo de Kant e o positivismo de Augusto Comte, estas duas alavancas de demolição. A isso se acrescente o materialismo, com o seu prolongamento moral – o pessimismo.

Ao nomear a Igreja, como responsável pela deflagração desses desvios da consciência e da vontade, Farias Brito acolhe a tese segundo a qual os valores cristãos modelaram o pensamento, a civilização ocidental. Tese esta que encontrou guarida em Nietzsche, em Heidegger e em tantos outros filósofos. É de se ressaltar, por importante, a proposição segundo a

qual aquela doutrina primitiva que se identificou acima, e de acordo com a tradição gnóstica que a ampara, fecundou o judaísmo e o cristianismo dos primeiros tempos. Isso mesmo bate com o desenvolvimento da verdade universal, admitida pelos cultores de gnosticismo, desmembramento esse que alcançou as religiões orientais. O que corrobora o ponto de vista de que a "tradição primitiva" ficou entre poucos, uma elite de iniciados, e os demais homens abrigaram um nível de religiosidade mais baixo, ritualístico.

Outro dado que vem em socorro da tese de fundamento gnóstico, agora colocada, é a crítica que ela endereça ao aspecto institucional das religiões, retirando-lhes a possibilidade de, por elas próprias, conservarem a tradição gnóstica. É um grupo restrito, uma pequena comunidade é quem faz esse trabalho. Aquele aspecto institucional é mais apropriado para monopolizar e gerir a religiosidade assumida pelos que não vivenciam aquela tradição, assumindo formas de culto de menos densidade espiritual.

Nesse ponto, o aspecto institucional é ladeado, ao propor Farias Brito uma providência que remedia a decadência e a deterioração, em termos definitivos, da Igreja.

Trata-se daquilo que concerne a uma atitude privilegiadora da moral nesse campo, resultando na proposta seguinte: "A religião, a meu ver, pode ser definida nestes termos: é a moral organizada. E isto quer dizer: é a sociedade organizada pela lei moral, é a sociedade governada pela razão."

E o ilustre pensador vai dissecando aquela proposta, sustentando que o "império da razão" ocupa o espaço da moral, sem o uso de coerção física. Esta é empregada apenas no domínio do Direito.

Nesse sentido, o governo pela lei moral é a religião, o governo pelo direito é o Estado.

*Ambos se completam e se auxiliam mutuamente (*O Mundo Interior*, ob. cit., *p. 102).*

A esta altura, é de se afirmar que Farias Brito vai se afastando daquelas tradições gnósticas, ao imprimir à moral a função religiosa por excelência.

Veja-se que a moral comporta especialmente uma elaboração cultural, e não atinge a transcendência divina, não sendo portanto uma religião nos termos originários. Ao situar a religião no termo da moral, o filósofo cearense se deixa seduzir pelo Iluminismo, que deu à mesma religião um aspecto inteiramente sociopolítico, ou seja, empreendeu a limites insuportáveis o empenho secularizante que adotou.

Certo é que nosso filósofo perfilhou uma concepção de religião bastante indigente. E tudo indica que foi seduzido pela perspectiva que oferecia o catolicismo entre nós. Antes de tudo, no quadro desse catolicismo institucionalizado, vigente em grande parte durante a existência de Farias Brito, alimentava-se sobremaneira o aspecto moral, o que já apontava para uma certa decadência da religião, corrompida sobretudo pela união do Estado e da Igreja, em que esta assumia também funções temporais.

Ao se tornar agência de tratamento e de resolução de questões religiosas, de administração do culto, coisa desse tipo, a Igreja cumpria uma função pública, espécie de impulso secularizante, que violentava a seiva evangélica da qual era portadora.

A cultura religiosa, na prática, se confundiu com a cultura política. Isso também conduzia ao desgaste a dimensão sobrenatural, a transcendência divina.

Eis que a cultura se impunha de forma dominante condicionando o comportamento religioso. E então assoma prevalecentemente a moral. Isso, aliás, vem já da Colônia entre nós, ganhando mais força durante o período imperial.

Anota-se, por exemplo, a afirmação do Pe. Lopes Gama, no periódico que editou no Recife, precisamente no dia 15 de abril de 1840, e de nome O Carapuceiro.

Aí se vê a moral colocada em termos religiosos, a qual é a única moral autêntica.

"...Só ao espírito religioso cabe garantir à moral natural o caráter de universalidade."

E ela é focalizada como a maior garantia da ordem e da tranqüilidade públicas:

"As máximas e virtudes mais necessárias à conservação da sociedade são em toda a parte a salvaguarda da religiosidade, da consciência."

São preceitos que entendem com a salvaguarda da sociedade.

Farias Brito, pois, não discorda da orientação geral da sociedade de seu tempo, investindo numa concepção de moral, exaustivamente mergulhada no âmbito de uma imanência que se basta a si mesma.

De acordo com essa concepção, a religião é encarada de um ponto de vista pragmático, coincidindo em grande parte com a idéia do positivismo que ele tanto combate, inserida no domínio de uma moral inerente a um tradicionalismo que preserva a ordem e condena a anarquia.

*Ainda é possível falar de "ascética austeridade e inflexível rigidez" que, segundo Ivan Lins, o historiador do positivismo no Brasil, permeavam os "Estatutos da Igreja e Apostolado Positivista" do nosso país. (*História do Positivismo no Brasil*, Brasiliana, São Paulo, Companhia Editora Nacional, p. 416.)*

Em linhas gerais, a moral positivista vinha muito a propósito com o fato de estabelecer um nexo concreto entre o universo da ciência e o território do espírito preenchido pela moral.

Desse modo, Rui Barbosa, que alimentava simpatias pelo positivismo, declarou em sessão de 16 de novembro de 1904, da Câmara dos Deputados:

"Assim como o direito veda ao poder humano invadir-nos a consciência, assim lhe veda transpor-nos a epiderme. Uma envolve a região moral do pensamento, a outra a região fisiológica do organismo. Dessas duas regiões se forma o domínio impenetrável da nossa personalidade." (Ivan Lins, ob. cit*, p. 442.)*

Como se vê, há um ideário comum entre a filosofia de Farias Brito e a doutrina de Comte, através do qual aspectos são preservados, no propósito de superar os problemas decorrentes da crise da civilização que angustiava os intelectuais da época, quaisquer que fossem as tendências que apresentassem.

A concepção de religião do nosso filósofo, como se examinou, é da ordem prática, da ação, da moral.

É de notar que o pragmatismo religioso do filósofo cearense vem no sentido de ultrapassar o racionalismo inerente ao pensamento de seu tempo, o qual enredado no jogo estéril de abstrações, de generalizações abusivas, a encobrirem a teologia, a filosofia.

Todavia, não o consegue, porquanto não reuniu condições de superações daquele racionalismo. A filosofia de Farias Brito ainda é racionalista. Como a meditação de seu tempo. O que, aliás, é uma questão complexa. O próprio Nietzsche que combateu esse racionalismo não abdicou dele, apesar de dar um passo nessa direção. É somente com Heidegger, poucas décadas depois, que se vence o mesmo racionalismo, embora ainda continue a empolgar a muitos.

É o que esse último filósofo chama de "ontoteologia", ultrapassada por uma ontologia renovada.

Nessas condições, a tradição racionalista ainda empolga Farias Brito, e de uma forma que traz problemas insuperáveis para o seu pensamento.

Porquanto, despido de controles seguros, rígidos, acaba se perdendo no emaranhado das argumentações.

O cognoscum te ipsum *empolgou de maneira inusitada o filósofo cearense, não conseguindo, porém, efetuar objetivamente o renascimento do espírito. Justamente por falta de um processo dialético que recompusesse a relação sujeito-objeto.*

O sujeito expressa e reúne em seu seio os valores, passando ao largo do reino das objetividades. Não é sem razão que Farias Brito faz da filosofia uma psicologia especial, como já visto.

Todavia, ele abriu o caminho para investigações filosóficas entre nós, embora não conseguido resolver as grandes aporias e antinomias que se levantaram ao longo de sua obra.

O seu pensamento, assim, não se apresenta de todo coerente, é justamente no espaço ideológico, o do tradicionalismo, projeção de uma

axiologia, que responde à crise da civilização, que ele consegue os melhores frutos de sua meditação.

É que esse tradicionalismo encontra terreno preparado pelo discurso católico, pela reflexão proveniente da elite conservadora, a se antepor ao liberalismo radical, aos projetos de mudanças políticas e sociojurídicas, então exigidas pela nação, que buscava quebrar os vínculos com um passado recalcitrante e atrasado.

Tal foi exposto com precisão por Francisco Elias de Tejada, tomando o ano de 1895 por ponto de referência. A crise religiosa foi pioneira, acarretando a crise política, com seqüelas terríveis na sociedade, gerando anarquia, a desordem, a confusão dos espíritos.

A primeira tem por núcleo central o ateísmo, ou a incompatibilidade entre a questão de Deus e a questão política, embasado no liberalismo, na onda de desgovernos que assaltavam as nações do Ocidente.

Em outras palavras, o egoísmo, empolgando o poder, e, em última análise, o afastamento de Deus e de sua lei, constituíram o mais grave empecilho à ordem.

*O fato histórico axial que desatou a anarquia, a injustiça, foi a Revolução Francesa (*As Doutrinas Políticas de Farias Brito*, p. 136 e ss.)*

E este julga estar na Reforma o evento inicial de todo esse descalabro representado pela crise de civilizações a que assistia.

E diga-se que, ainda no julgamento de Elias de Tejada, o tradicionalismo de Farias Brito não forma uma elaboração decorrente de uma meditação profunda, mais consciente.

Ele já encontra esse tradicionalismo praticamente feito. Apenas lhe deu uma roupagem um pouco mais diferente. Os acréscimos que vêm daí emergem, conforme visto, e se embricam com a dinâmica do seu pensamento.

O grande mérito de tudo isso reside no afã com que o filósofo cearense leva esse tradicionalismo às bases de nossa nacionalidade, alongando o seu alcance.

. . . .

Farias Brito: Uma vida extremamente rica

Antônio Carlos Klein

I

"SE a popularidade fosse a medida exata do valor dos indivíduos, muito mal colocados haveriam de ficar alguns dos mais dignos representantes da espécie humana. E de modo particular os filósofos", grava, com assombrosa atualidade, em 1939, Jônatas Serrano. Os privilegiados pela fama são bem conhecidos. "É só abrir gazetas ou revistas: lá estão em retratos, anedotas, minúcias de traços pessoais, quiçá de excentricidades e absurdos. E se lhe disputam, como relíquias, fotografias e autógrafos." Quanto aos filósofos, "quem os conhece e admira, fora de um reduzido círculo de eruditos ou diletantes, se não for excepcionalmente, por motivo quase sempre fútil, passageiro, mero capricho da inconstante Moda?"

Apesar disso, Farias Brito sustentou, com toda propriedade, que filosofar é uma "atividade permanente do espírito humano" e que o homem a quem inspira o amor da verdade "não se exalta e, sejam quais forem as tempestades do mundo, permanece sempre sereno. Não injuria; não condena, não estigmatiza; procura entender". Assim, embora a futilidade, a mentira e o erro possam até dominar durante certo tempo como

verdades, tal domínio será sempre transitório. "Não há injúria, por mais violenta e brutal, que possa matar o que está destinado a viver, nas mesmas condições que não há elogio que possa dar vida ao que está morto, ou sequer dar aparência de mérito ao que é nulo", escreveu, certa ocasião, o filósofo que dedicou sua vida à valorização do espírito, colidindo com o pensamento dominante em sua época, maciçamente voltado à compreensão exclusiva do plano material (positivismo, evolucionismo, mecanicismo, materialismo) e que resultou numa era de ceticismo e cinismo.

Em suas primeiras obras, ainda sob a influência de Tobias Barreto, sua visão é de coloração panteísta, retratando, à maneira de Spinoza, um mundo regido não por um deus semelhante ao ente descrito pelos teólogos, mas, antes, por um princípio que explica a natureza e serve de base ao mecanismo da ordem moral na sociedade. Em seus últimos escritos, volta-se para um espiritualismo cada vez mais pronunciado. Apoiando-se em Henri Bergson, abandona o naturalismo inicial e nega a matéria por considerar os corpos como simples fenômenos e a força intelectual uma coisa em si mesma. Identifica, então, o espírito com a própria consciência. Em O mundo interior *comenta:*

> O materialismo, entretanto, não conhecendo, ou não pretendendo conhecer das coisas, senão o aspecto exterior, só admite corpos. Mas como afirmar ou negar qualquer coisa, sem reconhecer-se a si próprio como espírito, aquele que nega ou afirma, uma vez que só um espírito, isto é, uma consciência, pode afirmar ou negar?

E, com uma lógica irrefutável, conclui:

> O espírito não é somente a base do edifício do pensamento, o princípio dos princípios: é também fato que resiste a toda a dúvida, verdade que desafia o capricho mais desordenado dos céticos. E negá-lo é coisa que, só por si, envolve absurdo, porque negar é ato da consciência e a consciência é fenômeno do espírito. Negar o espírito é negar-se, e negar-se é dizer: eu sou e não sou. O espírito é, pois, o princípio dos

> princípios e a verdade das verdades, o fundamento de toda a realidade e a base de todo o conhecimento.

Clóvis Beviláqua observa com perspicácia que não há descontinuidade entre essas duas fases do pensamento de Farias Brito. "Uma é o desdobramento da outra, evolução natural da outra." Afirma ter Farias Brito hesitado, por um momento, "entre as duas concepções fundamentais do mundo, o naturalismo e o espiritualismo, para afinal decidir-se pelo espiritualismo, a que soube dar uma feição particular, em muitos pontos original".

Sócrates dizia que a filosofia era um aprendizado da morte, talvez por isso as palavras de Nestor Vítor sejam as que melhor descrevam Farias Brito, "um sertanejo que se fez sábio e um sábio que achou melhor ser um santo. Saiu, por isso, um filósofo à maneira de Sócrates, filósofo principalmente para conhecer-se a si mesmo e aprender a morrer, no que ainda traduziu a tristeza ensimesmada do homem do sertão". O pensador alencarino, senhor de uma modéstia incurável, avaliou a própria existência em patamar mais singelo. "Devo afirmar que minha vida é extremamente simples. Nada tenho de notável. Sou verdadeiramente um homem sem história, porque nunca se passaram comigo coisas extraordinárias." Nada poderia ser mais falso, como veremos adiante.

II

O rio Arabê, ou rio das baratas, banha a serra de Ibiapaba, na divisa do Ceará com o Piauí. Até o século XVII, somente tapuias habitavam a região. Principiada a colonização, a Companhia de Jesus tratou de catequizar os silvícolas locais. Em 1759, com a expulsão dos jesuítas de Portugal e domínios, uma dispersão atingiu a antiga missão. Foi quando um índio aculturado, de nome Jacó, reuniu os nativos convertidos que o tinham como cacique e, rumando ao sul, encontrou refúgio em certo ponto das margens do Arabê, criando ali um povoado. Logo após

sua instalação, outras tribos montaram suas cabanas em volta da nova aldeia, fazendo com que o reduto rapidamente crescesse.

Jacó ergueu um templo de taipa no centro do lugarejo e deu-lhe o nome do seu santo de devoção. Cerca de 900 metros acima do nível do mar, São Benedito prosperou graças a seu clima aprazível, favorável ao plantio de frutas (alimento raro na dieta nordestina) e por oferecer mais resistência ao flagelo da seca, embora não imune.

Em 1872, São Benedito é elevada à categoria de vila, emancipando-se de Viçosa do Ceará. Dez anos antes, em 24 de julho de 1862, nasceria, naquela freguesia, Raymundo de Farias Brito, primogênito de Marcolino José de Brito e de sua esposa, Dona Eugênia Alves Ferreira. Além do sitiozinho da Boavista, na cinta da serra, o casal tinha uma casa no centro do vilarejo, próxima à igreja, que serviu de berço ao filósofo. Marcolino era escrivão em São Benedito, sendo, pois, entendido nos rudimentos da lei.

Vale ressaltar que a data exata em que o pensador veio ao mundo, bem como a grafia correta de seu nome, já deram causa a várias polêmicas.

O dissenso entre os estudiosos, no que tange à data, se deve ao fato de Rocha Pombo, historiador e amigo particular de Farias Brito, ter indicado 24 de julho de 1864 como sendo a correta, no que foi seguido por Jackson de Figueiredo. Clóvis Beviláqua e o Barão de Studart apontam para o ano de 1863. Jônatas Serrano, autor da mais bem elaborada biografia sobre Farias Brito, registra o dia 24 de julho de 1862, sob a égide de um documento irrefutável: a certidão de batismo encontrada quando de sua viagem a São Benedito.

Quanto à grafia, o próprio filósofo contribuiu decisivamente para a confusão ao assinar, em diferentes épocas, de diferentes formas: Raymundo de Farias Britto, Raymundo de Farias Brito, R. de Farias Brito, R. Farias Brito. Essa liberdade com as variantes (uso do duplo t, omissão ou inclusão da preposição de) ocorreu, em parte, devido a reformas ortográficas, que levariam também ao uso de Raimundo, com i, sobretudo nas referências ao filósofo (ele próprio preferia o y). Seu batisté-

rio não cuidou de discriminar o nome completo, mas tão-somente o prenome. Optamos, à guisa de padronização, por uma fórmula que nos pareceu ser a mais adequada, por respeitar a preferência do dono do nome, embora transgredindo a fórmula moderna.

Os avós paternos de Raymundo eram Fidelis José Brito e Silvana Teodora da Silva. Os avós maternos, Joaquim Pedro da Cruz e Isabel Rodrigues de Farias, foram seus padrinhos. O casamento dos pais e seu batismo foram celebrados pelo coadjutor local, padre João Crisóstomo Freire, com a chancela do vigário de Viçosa, padre José Beviláqua que, por romper o voto de celibato, tornou-se pai de outro grande cearense – o jurista Clóvis Beviláqua.

Em 1865, os Farias Brito partem de São Benedito, deixando para trás a Boavista, de cultivo difícil e pouco rendoso, e indo ter no sítio Alagoinha, distante cinco léguas da cidade de Ipu. Na Alagoinha, Marcolino instalou uma escolinha de alfabetização com o indiscutível propósito de aprimorar a educação da prole.

O nomadismo da família teve nova etapa em 1870, quando migram para Sobral, torrão natal de Marcolino. Para sustentar a prole, o patriarca montou uma quitanda na heráldica cidade. Apesar da origem humilde não lhes ter permitido avançar nos estudos, o pai e a mãe do filósofo mostraram-se obstinados em evitar que o filho tivesse o sofrido destino de um homem de poucas letras. Farias Brito consignaria a dívida: "Meu pai só tinha um intuito na vida: educar-me."

Raymundo começou a estudar em casa sob a tutela da D. Laureana Maria Bravo, sua tia Dedé. Em dezembro de 1874, prestou exames para o Ginásio Sobralense, obtendo aprovação. Lá, foram seus preceptores Francisco Pedro de Sampaio, diretor da instituição à época, e Emiliano Frederico de Andrade Pessoa, latinista emérito e senhor de um modo peculiar de estimular seus alunos: dividia a turma em duas falanges que se desafiavam em animadas batalhas literárias e científicas. Dois de seus ex-alunos, Farias Brito e Eugênio de Barros Raja Gabaglia, seriam, mais tarde, professores do Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro. Raja Gabaglia, inclusive, dirigiu o Pedro II entre 1913 e 1914.

A inteligência preponderante do futuro pensador começa a destacá-lo: em 1876, recebe distinção em francês, latim e matemática. Firma também reputação nas peças escolares. "No teatrinho Apolo", escreve Jônatas Serrano, "por mais de uma vez, em papéis de certa dificuldade, logra arrancar aplausos do público de Sobral."

Sucede então, um golpe terrível da natureza: a famigerada seca de 1877.

A falta d'água já havia atingido a região muitas vezes antes e iria castigá-la outras tantas depois. Desta feita, porém, dizimou e dispersou o povo cearense em uma escala inimaginável. Tomás Pompeu de Sousa Brasil conta que 1876, "se bem que chuvoso nos primeiros meses, tornou-se seco de junho em diante" e quando a água não chegou em dezembro daquele ano, nem nos primeiros meses do ano seguinte, não tardaram os efeitos previsíveis: lavouras extintas, gado morto e criação perdida. Esgotadas as raras provisões, teve início o êxodo do interior para o litoral.

A primeira leva de notícias a desembarcar no Rio de Janeiro encontrou um inesperado adversário. Convencido de que a oposição provinciana agigantava as dimensões da tragédia, José de Alencar, representante do Ceará no Parlamento, sustentou em plenário, meses antes de morrer, que os informes sobre o problema eram exagerados. A repercussão desse discurso contribuiu para que o governo não prestasse o socorro necessário. A ajuda vinda de outras províncias foi igualmente reduzida. Em conseqüência, o movimento migratório explodiu. O sertão tornou-se quase deserto. Fortaleza passou a receber uma média de 500 flagelados por dia. Num piscar de olhos, a capital cearense saltou de 20 mil para inacreditáveis 130 mil habitantes em função dos retirantes. Num piscar de olhos, uma das mais lindas cidades do Império, com 45 largas ruas, 16 praças ornadas de frondosas árvores, edifícios elegantes, iluminação a gás e abastecimento d'água, frutos de trinta anos do vertiginoso progresso do Ceará obtido com a exportação de algodão (e que só encontrava pujança similar na província de São Paulo), degradou-se rapidamente às vistas de todos.

Em 1878, como a situação não se reverte, o que já era alarmante tornou-se mefítico. "Segundo os jornais da época", diz Lira Neto, "a fome fazia com que os sertanejos comessem tudo o que lhes aparecesse pela frente: cães, gatos, morcegos, calangos, cobras, urubus. Em Quixadá, havia sido registrado até mesmo um caso de canibalismo. Um homem, alucinado pela fome, havia estrangulado, assado e comido o filho de dois anos."

A grande estiagem do último quartel do século XIX levou até D. Pedro II às lágrimas. Ante os incessantes relatos de desgraças, o imperador anunciou que venderia até a última jóia de sua coroa, se preciso fosse, para que nenhum outro nordestino viesse a morrer de fome ou de sede. As construções dos primeiros grandes açudes nordestinos datam dessa época, dentre eles está o do Cedro, justamente em Quixadá.

Os Farias Brito não ficaram imunes ao que se passava: haviam deixado Sobral para retornar a Alagoinha ainda em fins de 1876. Lá, perderam tudo quanto possuíam e ficaram na mais absoluta miséria. Após resistirem por mais de um ano, decidiram, em 1878, rumar para Fortaleza. É como qualquer outro flagelado que Raymundo, aos 16 anos de idade, chega na capital da província com sua família, "vestindo pobres roupas de algodão, calçando alpercatas de couro e puxando um burrico carregado de velhas malas", na preciosa descrição de Jônatas Serrano. Após enfrentar a travessia do deserto, ansiava por uma trégua. Uma nova provação, contudo, o aguardava.

Em setembro de 1878, após 21 meses de um prolongado verão, uma epidemia de varíola assolou Fortaleza. Na guerra franco-prussiana, apenas oito anos antes, morreram, pela mesma doença, 23 mil soldados franceses em um contingente de um milhão de homens, fato que alarmou a Europa. O horror que nos atingiu causou, em um efetivo populacional quase dez vezes menor, mais de 27 mil vítimas fatais, quase um quarto de toda a gente que habitava a cidade e cercanias por aqueles dias.

Nos abarracamentos *onde os retirantes eram confinados (que na seca de 1915 seriam designados, mui apropriadamente, como*

campos de concentração*), vivia-se "numa promiscuidade de cães dentro de uma esterqueira", atesta Rodolfo Teófilo. Desatentos aos mais rudimentares preceitos de higiene, depauperados pela deficiência alimentar, corrompidos moralmente, flertavam com a má sorte. Um péssimo serviço público de saúde (apenas cinco por cento da população era vacinada) e a preocupação política voltada inteiramente para salvar o povo da fome completavam o quadro.*

A varíola já grassava o Rio Grande do Norte e iniciara a invasão do Ceará pelo Aracati onde outra infinidade de famintos se aglomerava. Em 12 de agosto de 1878, o Purus *atracou no porto de Fortaleza com dois variolosos a bordo. Expulsos da embarcação, tiveram de ser recolhidos ao Lazareto da Lagoa Funda, morrendo pouco depois. Não se constatou imediata propagação do mal e os receios se dissiparam. Virado o mês, entretanto, no* abarracamento *de Pacatuba, surgiam os primeiros casos.*

Alastrando-se com rapidez, antes que setembro findasse já o Lazareto da Lagoa Funda tinha em tratamento os 300 enfermos de sua lotação. Dentro em pouco, milhares de doentes eram recolhidos aos prédios destinados a tentar conter a expansão da moléstia. Um número ainda maior de contagiados, porém, acabava no mais completo abandono, morrendo à míngua, cobertos da cabeça aos pés com as chagas que vertiam pus e cuja dor imensa provocava urros até do gentil contato de uma folha de bananeira imbuída em óleo, único paliativo à disposição dos mais desafortunados.

Para debelar a peste das bexigas*, todos os médicos de Fortaleza foram contratados pelo governo, trabalhando com uma abnegação exemplar. À noite, um ritual inútil, ordenado pela ignorância da Câmara Municipal, se repetia: acendiam-se vasos com alcatrão em todas as ruas "para que o fumo do pixe desinfectasse a atmosphera viciada pelos micróbios da peste" explica, pasmo, Rodolfo Teófilo.*

No dia 10 de dezembro, quando o cemitério da Lagoa Funda recebeu 1.004 cadáveres, deu-se o auge. Os 52 coveiros de plantão não deram conta de abrir valas suficientes para enterrar tantos corpos e 230

restaram insepultos ao cair da noite. Na manhã seguinte, depararam-se com um cenário que não era causado pela aguardente ingerida aos litros (gênero de primeira necessidade para anestesiar a mente e o olfato de tanta miséria e podridão): urubus e cães disputavam pedaços de carne humana espalhados por todo o chão do lugar santo. Depois deste tétrico festim, a peste foi sendo aplacada até desaparecer com a volta das chuvas no início de 1879.

Estes duros e seguidos acontecimentos não passariam em brancas nuvens nem na mais simplória das almas, quanto mais na de um filósofo, cujo ofício é refletir sobre a existência e o mundo. Embora haja poucos registros de como este período chegou a lhe afetar pessoalmente, é quase certo que tenha perdido um irmão ou parente próximo de doença ou de fome, pois raras foram as famílias que não tenham enlutado naqueles anos miseráveis. A "capacidade de sofrer, reagir e vencer", afirma Raimundo Cândido Furtado, formou "o substrato das notáveis construções filosóficas que ele mais tarde veio a elaborar". Os que atacam a obra de Farias Brito, ironizando o amargor que a permeia, talvez não tenham, do alto de suas confortáveis vidas acadêmicas e urbanas, autoridade moral para criticar determinados aspectos do pensamento britiano.

O fim da fome e da peste encontra Marcolino e os seus em Fortaleza. A opção pela permanência, rejeitando-se as convidativas viagens ao Amazonas e ao sul do país, para onde muitos seguiram atrás de melhores horizontes, foi consciente. O patriarca dos Farias Brito sabia que chefiava um bando de ciganos, mas entendeu que era a hora de sentar um pouco a poeira e criar algumas raízes. Havia, sobretudo, a imperiosa necessidade de seus filhos retomarem os estudos, severamente prejudicados pela longa duração das tragédias.

Recuperar o tempo perdido não era tarefa fácil: somente em maio de 1879, foi que Raymundo conseguiu uma vaga no Liceu do Ceará, a mais importante instituição de educação da província na época, entretanto só pôde se inscrever na condição de mero ouvinte, posto que as matrículas daquele ano já estavam encerradas. Só no ano seguinte é que ingressa efetivamente no Liceu, completando, ainda em 1880, o curso secundário. Em paralelo, já cuidava de contribuir para o orçamento fa-

miliar dando aulas particulares de matemática. Ao concluir a educação formal secundária, se encontrava capacitado a dar aulas de grego no próprio Liceu. Seus dotes de orador foram revelados em uma festa promovida no gabinete de leitura do Presidente da Província do Ceará, José Júlio de Albuquerque Barros, que, depois de ouvir o discurso do jovem são-beneditense, abraçou-o dizendo que via nele uma das glórias futuras da pátria. O elogio fácil do velho político veio a se tornar profecia.

III

Em 1881, Farias Brito cogitou em seguir para o Rio de Janeiro a fim de cursar a Escola Politécnica, onde seu talento matemático poderia se desenvolver, mas teve de abandonar o intento por falta de recursos. Feitas e refeitas as contas, os sacrifícios iam além de quaisquer possibilidades. Convicta, porém, de que era essencial viabilizar oportunidades ao rebento mais velho, cujo potencial para se tornar o futuro provedor da casa era evidente, D. Eugênia não titubeou em empregar o pouco que haviam amealhado na breve estada em Fortaleza para assegurar uma nova empreitada com destino a Pernambuco.

Admitido na prestigiada Faculdade de Direito do Recife, Raymundo e seus familiares rapidamente se reestruturam no novo ambiente: o pai, ajudado pelo Padre João Augusto da Frota, cearense de Santana do Acaraú, obteve o cargo de porteiro do Ginásio Pernambucano, instituição onde o sacerdote era regedor interino; a mãe passou a fornecer regularmente refeições a vários estudantes e a lavar e engomar a roupa de alguns alunos oriundos de Sobral; seu irmão, João Marcolino de Brito, trabalhava em uma charutaria. Raymundo arrumou tempo para lecionar matemática em alguns colégios recifenses, como já o fizera em Fortaleza.

A Salamanca dos trópicos vivia uma fase convulsiva, com inúmeras transformações sendo implementadas.

No plano físico, a Faculdade, sediada em Olinda quando da fundação, estava novamente se transferindo. O velho prédio da Rua do

Hospício, onde funcionava desde 1854, estava sendo substituído por um novo edifício no bairro de Santo Antônio, tendo este fato se concretizado em 1882, no segundo ano acadêmico de Farias Brito. Na vida estudantil, as repúblicas já não tinham a mesma força e importância. O espírito boêmio havia se diluído em relação às décadas anteriores: as folclóricas brigas de ruas e carraspanas nas tavernas da Veneza brasileira já estavam quase extintas. Os acadêmicos ainda se reuniam para beber, declamar poemas, cantar modas ao som de um violão e debater idéias, mas, na maior parte do tempo, tratavam de viver em seus próprios mundos.

Farias Brito, morando com os pais, evitava ainda mais as distrações estando, como sempre, entre os mais distintos de sua turma que contava com nomes de primeira grandeza como os de Artur Orlando, Martins Júnior, Carvalho de Mendonça, Hosannah de Oliveira e Fausto Cardoso. A causa abolicionista, contudo, animou Farias Brito a encontrar tempo para redigir o Iracema*, em parceria com J. C. Linhares de Albuquerque e Álvaro de Alencar, jornal onde defendia a libertação dos escravos em Pernambuco.*

Aos temas republicanos e abolicionistas, já bem disseminados no meio daquela culta juventude, somavam-se muitas das novíssimas teorias européias. Comte, Darwin, Spencer, Haeckel, Littré, Post, Ihering, Savigny, Hartmann, Noiré, Stuart Mill, Schopenhauer e vários outros inundavam os corredores da faculdade, sendo estudados e debatidos com fervor. No epicentro deste movimento cultural, que gerou a chamada Escola do Recife, estava Tobias Barreto, um sergipano mulato cuja vida "mais que um biógrafo aguarda um romancista", assevera Luís Washington Vita.

Nascido pobre, Tobias Barreto de Meneses aprendeu latim com um padre, e violão, sozinho. Expulso de um seminário baiano na primeiríssima noite, terminou a madrugada em uma república de estudantes que pegou fogo horas depois. Anos mais tarde, ao chegar em Recife para estudar Direito, sofre o coice violento de um burro tão logo pisa em terra e é acometido de varíola logo em seguida. Trocava desafios poéticos e dividia as preferências e simpatias dos colegas com, simplesmente, Castro Alves. Formado, vai advogar e fazer política em Escada, no ser-

tão pernambucano. Antes da mudança adquire um dicionário de alemão. A paixão pela cultura germânica foi arrebatadora e a forma de extravasá-la foi única: imprimiu um jornal filosófico na língua teutônica, o Deustscher kampfer, *no qual exercia as funções de diretor, editor, redator e, como os poucos letrados de Escada mal sabiam o próprio idioma, também era seu único leitor! Em 1882, de volta a Recife, entra para o quadro docente da Faculdade de Direito. Morre em 1889, com apenas cinqüenta anos de idade.*

Na catedral jurídica, esse mestre nada ortodoxo tornou-se a mais importante figura da Filosofia do Direito brasileiro no século XIX. Sílvio Romero, Clóvis Beviláqua, Artur Orlando, Fausto Cardoso e Graça Aranha estão entre seus pupilos mais notáveis.

A Escola do Recife não era um grupo homogêneo cujos membros são todos perfeitamente identificáveis. Ela não surgiu em data exata, de forma organizada, fruto de reuniões periódicas registradas em ata, voltadas para a elaboração de um pensamento unívoco. Era, antes, resultado da somatória das mentes brilhantes que, fortuitamente, estavam reunidas no mesmo espaço e tempo e voltaram seus interesses para temas convergentes. Assim, não foi a faculdade que organizou sua famosa escola de pensamento. Esta surgiu espontaneamente no seio daquela.

A rivalidade no campo intelectual proporcionava épicas contendas. Os novos gladiadores, que usavam a pena no lugar da espada, dividiam-se em dois grupos básicos: os monistas, também chamados de materialistas, que acreditavam somente na existência da matéria, e os dualistas, ou espiritualistas, crentes da matéria e do espírito.

Ora, como os principais corifeus da Escola do Recife se apresentavam como monistas, estruturando no positivismo e, sobretudo, no evolucionismo os pilares de seus pensamentos, muitos estudiosos modernos asseguram não ter havido qualquer envolvimento de Farias Brito com a matilha guiada por Tobias Barreto, salvo na condição de proscrito e que, portanto, a influência de Tobias Barreto sobre Farias Brito teria sido nula. Contudo, a aproximação de Farias Brito com os eixos da Escola do Recife é apontada por alguns respeitáveis filósofos. Na visão deles, o

cearense foi um sectário do grupo que, por ser um eterno contestador, punha-se quase sempre em discordância com os demais, sem deixar de participar do ideário recifense.

Antônio Paim diz ter sido moda, durante certa época, contrapor a obra britiana "à de seu mestre e inspirador Tobias Barreto, em vista do desfecho espiritualista que imprimiu a uma das vertentes da Escola do Recife" e que esta maneira de considerar a questão está de todo superada. Hermes Lima acrescenta que Barreto inspirava-se mais em Noiré do que em Haeckel e que, por isso, o monismo do sergipano era de feição agnóstica, e não atéia, com uma leve tendência espiritualista. Laerte Ramos de Carvalho conclui que a influência do sergipano sobre o cearense foi significativa e que "a conciliação da teleologia com o naturalismo, tentada por Tobias Barreto, foi a principal preocupação de Farias Brito". Sem as idéias de Tobias Barreto, tão patentes nos escritos britianos, estes jamais poderiam ser satisfatoriamente compreendidos.

A fração barretiana na formação de Farias Brito é fruto natural do convívio por dois anos intensos com este renovador de idéias. Além de ter ministrado aulas a Raymundo, Tobias Barreto também fez parte da sua banca de examinadores tanto no segundo quanto no terceiro ano de seu curso e tal fato certamente obrigou Farias Brito a ler não só os textos do mestre, mas também aqueles de sua predileção.

Em 19 de novembro de 1884, Farias Brito colava grau. Avançara um ano acadêmico quando, meses antes, empenhara-se ao máximo e prestara, com o uso da permissão legal, os exames dos terceiro e quarto anos num intervalo de apenas quatro meses. Encerrava-se o ciclo formal de aprendizado e tinha início uma nova etapa em sua vida, repleta de desafios.

IV

Quando ainda estava para concluir seu curso superior, no Recife, Farias Brito recebera a nomeação para a promotoria de Viçosa, feita pelo então presidente do Ceará, Carlos Honório Benedito Ottoni.

Naqueles tempos, a escassez de bacharéis justificava que o preenchimento do cargo fosse por indicação e não por concurso.

Viçosa, vizinha a São Benedito, era a terra natal de Clóvis Beviláqua com quem Raymundo convivera, em Recife. Beviláqua se tornaria célebre por elaborar o Código Civil brasileiro de 1916. Três anos mais velho que Farias Brito, cursa a faculdade de 1878 a 1882. De volta ao Ceará, luta pela promotoria de Aquiraz, mas tem seu pleito negado pelo antecessor de Ottoni, Domingos Antônio Raiol. Decepcionado, recusa a oferta da promotoria de Maria Pereira (antigo nome de Mombaça) e parte para o Maranhão, onde é nomeado promotor de justiça de Alcântara. Lá, casa-se com Amélia Carolina de Freitas, filha do presidente da província, José Manuel de Freitas. Com a nomeação do sogro para a presidência de Pernambuco, retorna a Recife em 1884 para assumir o cargo de bibliotecário da faculdade.

Farias Brito foi co-acadêmico de Beviláqua por dois anos (1881 e 1882) e, sendo um rato de biblioteca, reencontrou o conterrâneo em muitas oportunidades, no decorrer de 1884. Tudo indica que o jurista e o filósofo mantiveram uma salutar amizade por toda a vida. Em carta datada de 9 de setembro 1901, Farias Brito trata o amigo por "Clóvis", revelando intimidade, e conta, entre outras coisas, que artigos do jurista deixados a seu encargo ainda não haviam sido reproduzidos na imprensa local, apesar de sua insistência. Não seria, portanto, leviano cogitar que Beviláqua, sendo agora genro do presidente da província, possa ter intercedido a favor de Farias Brito para que ele recebesse tão fortuita nomeação.

Em Viçosa, o novo promotor dedica-se também ao ensino, e de maneira abnegada, ou seja, sem perceber remuneração alguma, num raro exemplo de amor ao magistério e à educação da mocidade. A partir de um determinado julgamento, as relações entre o promotor e o juiz de Viçosa, José Patrício Natalino de Castro, teriam azedado. Conta-se ter Farias Brito obtido uma condenação que contrariou interesses de alguns dos poderosos locais. O desgaste findou com um pedido vitorioso de remoção para Aquiraz, ironicamente a mesma comarca que, anos antes, havia sido negada a Beviláqua.

A proximidade da nova comarca e antiga capital da província com Fortaleza e os parcos afazeres da promotoria permitiram que Farias Brito participasse da vida cultural e política fortalezense. Entre 1886 e 1888, Raymundo publica, com certa regularidade, ensaios e poemas em diários e gazetas fortalezenses, sobretudo no jornal Libertador*, de João Lopes. Em novembro de 1886, com a fundação do Club Literário de Fortaleza, colabora n'*A Quinzena*, revista do Club, onde se liam trabalhos de Justiniano de Serpa, Guilherme Studart, Antônio Sales, Rodolfo Theófilo, Juvenal Galeno, Antônio Bezerra e outros baluartes da cultura local. Em seus escritos era patente que o pendão filosófico superava o jurídico. Discute o suicídio em uma peça, analisa o crime e o criminoso noutra, publica um curioso estudo criticando a psicologia matemática e a redução da alma a uma equação e antecipa alguns dos versos que estariam em* Cantos modernos*. Os ensaios filosóficos, por sinal, também seriam reunidos, posteriormente, em* Finalidade do mundo.

Em 1888, o novo presidente do Ceará, o paulista Antônio Caio da Silva Prado, visita Aquiraz onde é saudado pelo promotor da comarca. Encantado com a oratória e a erudição daquele homem baixo e franzino, mas de olhar brilhante e voz forte, Caio Prado convida-o para o cargo de secretário de governo. "As duas manifestações fundamentais do espírito humano na marcha geral da sociedade são a política e a filosofia", escreveu Farias Brito que, aos 26 anos, assumia a invejável pasta pública.

A morte prematura de Caio Prado, em 25 de maio de 1889, levou Farias Brito a deixar o governo. Decide, então, viajar rumo ao Rio de Janeiro para uma curta temporada dedicada à publicação de seu primeiro livro, de poemas, Cantos modernos*. A poesia do filósofo faz a linha engajada, mas a temática já estava saturada e, pior, defasada: muitos versos, escritos há anos, falavam da abolição da escravatura (a Lei Áurea já havia sido promulgada) e os demais pregavam a queda da monarquia. Ocorre que, justamente quando se encontrava no Rio de Janeiro, Deodoro da Fonseca proclama a República. Entusiasmado com o novo regime, Farias Brito gravou na introdução de* Cantos modernos *que teve a "felicidade inaudita" de prever o "grande acontecimento",*

uma tolice perdoável por ter sido escrita no calor do momento, polvilhada pelo idealismo dos seus 27 anos.

De volta a Fortaleza, ingressa em chapa organizada por Antônio Joaquim Rodrigues Júnior pleiteando uma vaga de representante do Ceará no Congresso Constituinte nacional. Na véspera da eleição, o governador Luís Antônio Ferraz, sob o pretexto de haver uma conspiração em andamento, ordena a prisão do Conselheiro Rodrigues Júnior e de mais uma dúzia de pessoas que lhe faziam oposição, dentre as quais Raymundo de Farias Brito. O filósofo escondeu-se para não sofrer a injusta coerção. Somente ele e dois outros da lista conseguiram furtar-se àquela arbitrariedade. Dez dias depois, um telegrama do governo federal determinou a revogação da medida. A esta altura, porém, já haviam sido eleitos os membros da Constituinte, todos coincidentemente ligados a Ferraz. Rascunhou-se, ali, o futuro da Velha República, marcada por eleições fraudulentas e de uma virulência desmedida.

Afastado da cena pública, dedica-se à advocacia e ao magistério. A 10 de fevereiro de 1891, morre Ferraz, o primeiro governador do Ceará republicano. Seu sucessor foi o general José Clarindo de Queirós, sendo vice-governador, Benjamim Liberato Barroso. No curso da nova administração, o filósofo recupera prestígio. No dia 12 de maio de 1891 é nomeado para reger interinamente a cadeira de Matemática na Escola Normal. A 4 de julho, foi indicado professor interino da cátedra de História Geral no Liceu do Ceará. Em 30 de setembro, defendeu, com êxito, a tese Pequena História. Ligeiro apanhado sobre os fenícios e hebreus, *no concurso para provimento efetivo deste último cargo. Quatro dias antes, a 26 de setembro de 1891, tomava posse como secretário de Estado dos Negócios do Interior.*

A 3 de novembro de 1891, Deodoro da Fonseca decreta estado de sítio no Distrito Federal e em Niterói e dissolve o Congresso. O ato teve o apoio de quase todos os governos estaduais, incluindo o do Ceará. A única exceção foi o Pará. A resistência à ditadura deodorista fulmina, em 23 de novembro do mesmo ano, a ação do marechal. O contragolpe

levou Floriano Peixoto à presidência e a atitude dos governadores não foi esquecida e uma das primeiras resoluções do novo líder vem a ser a deposição dos que deram sustento ao golpe. Achando-se no direito de conservar-se em seu posto, Clarindo de Queirós não atende à determinação de Floriano, procurando, em telegramas sempre obsequiosos, mostrar-se merecedor de permanecer no cargo, por ter sido eleito (indiretamente) e contar, segundo dizia, com respaldo popular. Explicava que não se opusera a Deodoro porque suas atribuições eram limitadas ao Ceará e sua "conduta reservada" visava "evitar perturbações lamentáveis", não se conformando em ser "acusado de incoerente".

Seus apelos não sensibilizaram o Marechal de Ferro que, aliás, não ganhou este apelido gratuitamente. Na tarde do dia 16 de fevereiro de 1892, alunos da Escola Militar e as forças federais sitiadas em Fortaleza, armados de metralhadoras e canhões, cercam o palácio do governo. A magra resistência seria oferecida pelo Corpo de Segurança e alguns paisanos.

Na manhã seguinte, depois de treze horas de bombardeio, Clarindo, tendo ao lado seu genro, Marcos Franco Rabelo, rende-se. As paredes do prédio, arruinadas pelas balas da artilharia, já ameaçavam desabar. O Barão de Studart anotou 13 mortes no episódio. Em 8 de março, vinte dias após sua deposição, Clarindo lança um manifesto que muitos consideram ter sido redigido por Farias Brito, onde chora as suas mágoas e finda dizendo-se ainda, de direito, governador do Ceará. Foi desterrado, no ano seguinte, para Cucuhy. Faleceu a 28 de dezembro de 1893, no Rio de Janeiro.

Farias Brito, em artigo publicado no Norte na semana seguinte ao ataque do palácio, analisou, com a maior parcialidade possível, os acontecimentos daquele dia. Condena a truculência de Floriano, mas o comportamento escorregadio de Clarindo escapa às suas críticas, vendo em seu benfeitor, como manda a gratidão, apenas como um mártir que se portou, ao lado de seus combatentes, com heroísmo.

V

A deposição de Clarindo de Queirós leva Farias Brito a abandonar para sempre suas ambições políticas. As retaliações ao ex-secretário atingiram até seu cargo de professor concursado. Só em 1896 voltou ao Liceu, por nomeação de Nogueira Acióli, para ocupar a cadeira de grego que permuta, posteriormente, pela de História, sua cátedra de direito, e que vinha sendo ocupada por Graco Cardoso.

Mergulha no ensino e nas investigações filosóficas, complementando seu tempo com uma ou outra causa forense. Foi em 1892 que concebeu a idéia de escrever Finalidade do mundo*, plano que divulga no artigo* Divagações em torno de uma grande mentalidade*, pela* Revista do Instituto do Ceará*. Cuida, então, de reescrever seu material da década de 1880, textos publicados no* Libertador, *n'*A Quinzena *e noutros periódicos, para darem corpo a grande obra, sem esquecer os estudos mais recentes, como os impressos na* Revista Moderna, *de Adolfo Caminha, com destaque para o ensaio* Método associacionista*, onde dissecara o pensamento de Bain, Stuart Mill e Spencer. Redigiu, por igual, vários novos capítulos até que, entre o final de 1894 e o início de 1895, nascia o primeiro volume da trilogia* Finalidade do mundo*, sob o título de "A filosofia como atividade permanente do espírito humano".*

Enquanto trabalhava n'"A filosofia como atividade permanente do espírito humano", entre 1892 e 1895, contrai, a 2 de dezembro de 1893, núpcias com Ana Augusta Bastos, apelidada de Nanoca, filha do comerciante viúvo João da Costa Bastos.

A Academia Cearense nasce em 15 de agosto de 1894. Foram seus fundadores: Tomás Pompeu, Guilherme Studart, Pedro de Queirós, Valdemiro Cavalcanti, Raimundo Arruda, Álvaro Mendes, Antônio Augusto, José Carlos Júnior, Virgílio de Morais, José Fontenele, José de Barcelos, Antônio Bezerra, Drumond da Costa, Eduardo Studart, Adolfo Lima Freire, Alves de Lima, Eduardo Salgado, Alcântara Bilhar, Franco Rabelo, Benedito Sidou, Antonino Fontenele, Teodorico Filho, Álvaro de Alencar, padre Valdevino Nogueira, Henri-

que Thérberge, Justiniano de Serpa e Farias Brito, que era o orador da Casa.

Escreve dois ensaios biográficos para a Revista da Academia Cearense*: o de Tomás Pompeu, em 1896, e o de Guilherme Studart, o Barão de Studart, no ano seguinte. Na mesma revista, um texto analisando a filosofia de Malebranche vem a lume no ano de 1898.*

No dia 17 de fevereiro de 1895 nasce seu primogênito, batizado de Raymundo, como o pai, a criança viveu apenas dez meses, partindo na madrugada do dia 8 de dezembro daquele mesmo ano. O registro que deixa é singelo, mas tocante: "Mesmo na noite em que morreu, disse papai e mamãe, sendo que mamãe foi então pela primeira vez".

A 6 de janeiro de 1897, nasce Filomena. Batizada na igreja do Patrocínio, teve como madrinha Nossa Senhora do Bom Parto, sendo padrinho o avô Marcolino.

Após o parto da filha, a esposa, já há muito doente, teve seu quadro agravado, vindo a falecer a 11 de junho de 1897. "Só então pude verdadeiramente compreender quanto era digna e boa", anota em seu Álbum de família. "Eu sabia que ela tinha de morrer, pois não me podia iludir sobre a gravidade de sua moléstia e supunha por isto que havia de assistir sem abalo à grande crise; mas é só agora, depois que ela já não existe, que compreendo quanto ela me era necessária." Depois de receber os últimos sacramentos, Ana Augusta fala ao marido: "Eu vou para o Céu, eu vou ver meu filho. Tu ficas com a Meninha. Não te cases mais: vive para a Meninha." Enterrada com a mesma vestimenta do noivado, Nanoca deixa um viúvo desolado a se questionar: "Será esta a condição mesma da existência, meu Deus, ou é que fomos mais infelizes do que todos os outros?"

Afogando-se no trabalho, Farias Brito, em 1899, imprime Filosofia moderna*, segundo volume de* Finalidade do mundo.

Em 1901, resolve fazer uma viagem de passeio pela Europa em companhia do sogro e amigo, João Bastos. Já em Pernambuco, Bastos desiste da meta e regressa ao Ceará. Raymundo desvia, então, sua rota para o Rio de Janeiro. Passados alguns dias de sua chegada ao Rio, teve

um sonho que o impressiona: seu pai levava uma enorme queda, ficando inteiramente sem sentidos. O sonho se repete e, sem titubear, arruma as malas e retorna a Fortaleza no primeiro paquete.

Ao chegar em casa, encontra o velho pai combalido por uma lesão cardíaca que lhe causava uma pneumonia passiva: um caso perdido para a medicina do início do século passado. Os últimos dias de seu "melhor amigo [...] que tinha em mim toda a sua esperança e todo o seu amor, e o único que seria capaz de dar por mim a própria vida" foram agonizantes.

O filósofo preocupa-se em pedir o consentimento do moribundo pai para casar-se novamente. Marcolino era muito apegado a Ana Augusta, a quem chamava de santa. "Ela me espera e em breve estarei com ela." Raymundo havia jurado, no leito de morte da esposa, não mais se casar para se dedicar exclusivamente a Mena, mas se enamorara novamente e a bênção paterna o permitiria quebrar a promessa. "Dou, meu filho; dou de todo coração. Não é de seu gosto? Pois é também do meu."

Na tarde do dia 16 de agosto de 1901, Marcolino bebeu um último copo de água de laranja que Eugênia lhe trouxe e começou a entrar em síncope. Raymundo, que estava no quarto vizinho, alertado pelo pisado forte do cunhado José Bastos, corre a tempo de pegar a imagem de Jesus para a qual seu pai voltou os olhos no momento final.

Casa-se, a 29 de setembro de 1901, com Ananélia, vinte anos mais nova. Filha de Trinfã Francisco Alves e Maria dos Anjos Alves. Ao pedir sua mão ao sogro, um homem alvo no tempo em que isso tinha muito valor, este hesitou. Genro caboclo implicava em netos caboclos. A admiração pelo pretendente, contudo, prevaleceu. "Dou porque o senhor se chama Raymundo de Farias Brito", sentenciou.

No início de 1902, parte para Belém do Pará, levando a nova esposa, a filha do primeiro casamento, a mãe e os demais membros da família que dantes viviam sob a égide de Marcolino, como a tia Dedé, além dos agregados que, aliás, como é tradição nas famílias nortistas, sempre estiveram presentes na casa e na vida de Farias Brito.

Decorridos poucos meses de sua chegada, leu na Província do Pará *de 11 de agosto de 1902, um virulento artigo do major Gomes de Castro, positivista, contra o padre Júlio Maria que estava proferindo uma série de conferências sobre o cristianismo em Belém e ousara contestar a doutrina de Comte.*

Farias Brito ficou tão indignado com o tom empregado por Gomes de Castro em seu "O positivismo e as vãs diatribes do padre Júlio Maria"*, que dois dias depois, a 13 de agosto, era estampado, no mesmo periódico, seu primeiro artigo em defesa de Júlio Maria. "Não há razão para tanta intransigência. Há no espaço da vida mental lugar para todas as doutrinas", dizia o pensador, mantendo-se cortês, em vivo contraste com o estilo raivoso de Gomes de Castro. "Não se precipite: veja que com esta exaltação compromete a sua causa", aconselha em um trecho, sustentando que não admitir a contestação dos princípios do positivismo, "não é só fanatismo: é cegueira" posto que a noção de relatividade está intrinsecamente ligada à filosofia comtiana. Outros dois artigos de Farias Brito saem em 15 e 17 de agosto. Gomes de Castro escreve um segundo artigo em 19 de agosto, dizendo que Júlio Maria tem um "capanga intelectual", e um terceiro, a 29 de agosto que, estranhamente, vem a ser publicado no* Diário Oficial *de Belém, ante a recusa da* Província do Pará.

Nomeado, a 15 de janeiro de 1903, para o cargo de terceiro promotor público da capital do Pará, foi exonerado, a seu pedido, em 28 de janeiro de 1905. Consta, nos arquivos paraenses, um total de 108 denúncias formuladas, em regra, de forma lacônica, evidenciando que o interesse de Farias Brito não estava na promotoria.

Na advocacia, dava-se o mesmo. Via na atividade apenas um meio de sobrevivência, não uma vocação. Chegou a afirmar, posteriormente, que a advocacia era "a arte de legalizar a fraude". Em Belém, tinha escritório à Rua João Alfredo e trabalhava com um solicitador, Antônio de Melo Filho. Raymundo confiava cegamente em Melo Filho, assinando as peças do auxiliar sem sequer lê-las.

Os anos no Pará foram marcados, sobretudo, pelo exercício do magistério superior na Faculdade de Direito, onde lecionou, a partir de 1903, como professor substituto. Supria a vaga do Dr. Passos de Miranda Filho que, no Rio de Janeiro, cumpria mandato de deputado federal. Ministrou Filosofia do Direito, Economia Política e Direito Romano. Foi, ainda, lente no Ginásio Pais de Carvalho, onde ensinava Lógica.

Suas aulas atraíam a atenção até dos transeuntes que subiam as janelas da faculdade, voltadas para o antigo Largo da Trindade, a fim de ouvir a exposição, sempre clara e erudita, do mestre cearense. Despertava enorme simpatia no alunato, sendo considerado o mais popular dos professores, portando-se com bondade e paciência inalteráveis.

O envolvimento mais intenso de Farias Brito com a filosofia deu azo a uma elaboração mais sistemática e extensa. Acompanha os novos movimentos filosóficos, pois lia com desembaraço francês, espanhol, italiano, inglês e alemão, além de latim e grego e, em 1905, publica Evolução e relatividade *ou* O mundo como atividade intelectual, *terceiro e último volume de* Finalidade do mundo. *Neste mesmo ano, edita* A verdade como regra das ações.

Madrugador, não perdia hora: às 3 da manhã estava na banca escrevendo ou estudando até às 6; às 8 dava aula no Liceu, dali seguindo para o escritório; às 10 almoçava, depois seguindo para o escritório até às 5 da tarde, quando ia dar aula na Academia, de onde seguia para o jantar.

Belém viu crescer a sua descendência. Lá nascem três das cinco filhas que teve com Ananélia: Margarida Maria, Maria Madalena e Maria José. Luci e Sulamita nasceriam no Rio de Janeiro. A capital do Pará também serviu de túmulo, a 3 de março de 1907, para a sua professora das primeiras letras, a tia Dedé. Em constante correspondência com parentes e amigos no Ceará, dentre os quais João Brígido, mantinha-se informado acerca da política, da vida social e dos acontecimentos familiares, como a morte de seu irmão, João Marcolino.

VI

No dia 18 de setembro de 1908, morre, no Rio de Janeiro, o professor Vicente de Sousa, catedrático de Lógica da mais importante instituição de ensino secundário do país à época, o Colégio Pedro II. Por força dos arroubos republicanos, ainda ecoantes, o estabelecimento denominava-se, àquela época, Ginásio Nacional, sendo que a cadeira de lógica era ministrada no externato.

Sentindo-se plenamente apto para a conquista daquela preciosa vaga, Farias Brito lançou-se na oportunidade de ampliar seus horizontes e partiu de Belém, no início de 1909, rumo a capital política e cultural do Brasil, levando consigo nada menos que 13 pessoas, entre parentes e agregados. Era uma cartada ousada, senão temerária, bem observou Jônatas Serrano, "deixaria uma boa banca de advogado, uma cadeira na Faculdade de Direito, amigos e discípulos, e vinha se expor aos rigores de uma prova rude, num prélio dos mais encarniçados". Os outros concorrentes eram, todos, nomes de grande valor: Monsenhor Fernando Rangel, um mestre da disciplina com longa prática de ensino, Roberto Gomes, Agliberto Xavier, Adrien Delpech, Geonísio Curvelo de Mendonça, Ovídio Alves Manaia, Júlio Oscar de Novais Carvalho, Manuel Ribeiro de Almeida, Vital de Almeida, Graciano dos Santos Neves, Manuel de Bethencourt, Armando Dias, Afonso Duarte de Barros e Euclides Rodrigues Pimenta da Cunha.

Euclydes da Cunha (que, como Raymundo, também comporta a redação de seu nome com i – sendo esta a forma mais conhecida) já era, há alguns anos, um nome de referência em nosso panorama intelectual. Os Sertões*, publicado em 1902, quando tinha 36 anos de idade, leva-o, em 1903, ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e à Academia Brasileira de Letras. Na ABL, toma posse em 1906. A casa dos imortais lhe dispunha ao convívio com figuras influentes no governo e na imprensa, como o barão do Rio Branco, Rui Barbosa, Sílvio Romero, Coelho Neto, dentre outras.*

O julgamento do concurso foi em 7 de junho de 1909 e o resultado saiu no dia seguinte. Todos os candidatos foram julgados habili-

tados, mas somente cinco tiveram suas provas consideradas completas, salvo ligeiras imperfeições: Monsenhor Rangel, Júlio Novais, Graciano Neves, Farias Brito e Euclides da Cunha. Farias Brito ficou em primeiro lugar e Euclides obteve o segundo.

Como era da competência do presidente da República a nomeação dos professores do Ginásio Nacional, a partir da lista de aprovados, independentemente da ordem de classificação (assim como hoje se faz, verbi gratia*, em relação aos reitores das universidades públicas após o pleito acadêmico), a decisão final cabia a Nilo Peçanha que assumira o cargo apenas uma semana depois do referido concurso, em razão do falecimento de Afonso Pena, a 14 de junho de 1909. A tradição, obviamente, impunha que fosse indicado o primeiro colocado. Foi então que o socorro dos imortais revelou-se arrasador.*

O barão do Rio Branco, disposto a recompensar os anos que o grande escritor empregara a seu serviço, sobretudo no estudo da região amazônica, subsidiando o trabalho diplomático que definiu as fronteiras do país, usou de todo o peso de seu prestígio em carta a Francisco da Veiga:

> Decide-se agora a escolha do lente de Lógica para o Ginásio Nacional. Não dei até aqui um passo a favor de Euclides da Cunha por entender que ele não precisa disso. Agora, porém, que sei ter havido uma escandalosa cabala contra ele, no seio da Congregação, e que outros candidatos recorrem a padrinhos e pistolões – como diz o povo – sinto-me obrigado – sem pedido algum dele – a queimar cartucho em favor desse moço puro e digno.

Encerra a missiva pedindo ao colega que faça "tudo quanto puder" e que não havia "tempo a perder". Coelho Neto, por seu turno, não quis saber de intermediários: intercedeu diretamente junto a Nilo Peçanha pelo colega.

Lamentável é que para exaltarem Euclides da Cunha, grande por si mesmo para não precisar disso, tenham procurado amesquinhar Farias Brito. Não se concebe que um recém-chegado do Norte pudesse ter proteção suficiente para pô-lo em posição vantajosa ante seus adversários.

A idéia de que Farias Brito fosse o favorito da Congregação beira ao ridículo. Era um quase desconhecido, com poucos contatos no Rio. Foram 14 dos 27 votos que o colocaram em primeiro lugar. Euclides também tinha as suas amizades na própria Congregação e ficou com 13 votos no escrutínio final. Cabala? O resultado, tudo indica, foi honesto. Padrinhos e pistolões surgiram no momento seguinte, e de ambos os lados.

O recurso a expedientes servis, e até escusos, denigre um pouco a imagem destes dois gigantes. Ambos estavam desesperados, é certo, e não trataram de medir esforços para conseguir aquilo que, de acordo com o próprio ordenamento jurídico da época, era legítimo (muito embora, do ponto de vista moral, a balança pendesse para Farias Brito). Após o memorável embate intelectual, onde os dois se mostraram dignos da vaga, tudo se definiu por vias tortuosas. Farias Brito contava com alguns amigos em postos relevantes, mas estes não tinham a força dos confrades de Euclides e o filósofo terminou sendo preterido. A lógica, que certa feita Farias Brito disse ser "uma espécie de ética da inteligência", não prevaleceu. Venceu o poder, que quase nunca se envergonha diante da ética.

A injustiça imposta ao cearense muito constrangeu Euclides, que sentira na hesitação do governo um sinal de que deveria renunciar. Seu casamento, porém, estava em total colapso e ele não podia se dar ao luxo de ser altruísta: tinha de ficar no Rio.

Quando soube do desfecho, Farias Brito foi lançado em um estado de delírio que durou uma noite inteira. Posteriormente, registrou a ocasião como o momento mais feliz e cruel da sua vida. Ao explicar a aparente contradição, questiona se a alegria não consistiria unicamente "no alívio que experimentamos pela cessação de uma dor". E segue argumentando que apesar de necessitar sentir revolta, conteve-se e teve febre seguida do "fortíssimo delírio". Sentiu-se "inacessível a qualquer dor, como se tivesse passado por um processo de anestesia geral" e nada lhe parecia impossível, "novos e estranhos poderes, de novas e estranhas aptidões" haviam sido adquiridos.

Pela descrição que faz, seu organismo deve ter operado para combater o imenso estresse que o afligia produzindo, talvez, um coquetel

químico poderoso. É o que se pode concluir quando Farias Brito afirma ter "a clara percepção das coisas", sua inteligência se tornado "mais viva" e, ainda, que a "alegria" experimentada ter sido tanta que ficou "como louco". E complementa: "Eu dizia, por exemplo: – essa pedra fala. E a pedra, de fato, apesar de sua impenetrável mudez, estava falando para mim. As pessoas presentes (e eram todas amigas) tomaram-me efetivamente por louco. Eu o compreendi claramente e senti que tinham razão. Mas no fundo de minha consciência, eles é que se me apresentavam como loucos, porque não tinham nenhuma noção do que se passava e não poderiam compreender-me. E inspiravam-me a mais profunda piedade, como se fossem realmente loucos."

Menos de um mês depois, na manhã do dia 15 de agosto de 1909, Euclides entrou na casa alugada pelos irmãos Dinorá e Dilermando Cândido de Assis, em um bairro carioca chamado Piedade. Era domingo e chovia. Dilermando era amante de sua mulher, Ana. O romance vinha desde 1905, justamente quando Euclides se encontrava na Amazônia, na missão de levantamento topográfico das cabeceiras do rio Purus. "Vim para matar ou morrer", disse ao alvejar Dilermando quatro vezes e deixar Dinorá paralítico. Seu rival, porém, atingiu-o com outros quatro disparos e pôs fim à vida do genial autor de Os Sertões.

Vaga novamente a cátedra, Farias Brito entrou com uma petição e foi provido interinamente até que, graças a um parecer da lavra de Sílvio Romero, datado de 26 de novembro de 1909, veio a ser nomeado pelo Decreto de 2 de dezembro de 1909.

Sua cátedra posteriormente passou a abranger, além de Lógica, História da Filosofia e Psicologia. No campo dessa última disciplina, com enfoque filosófico, estão situadas suas duas últimas obras, publicadas no Rio de Janeiro: A base física do espírito (1912) e O mundo interior (1914). A partir de 1913 teria se dedicado a um trabalho que restou inédito e cujo título seria Ensaio sobre o conhecimento.

VII

Nos últimos anos de sua existência, Farias Brito se ressentia da indiferença geral que havia em relação ao seu trabalho. Apesar do respeito intelectual que detinha, o filósofo achava que os amigos, "espíritos plenamente desenvolvidos", o viam como uma mera curiosidade. Acreditava, igualmente, não despertar entusiasmo entre os moços, os representantes do futuro, a quem ensinava, e não conseguira alcançar o homem comum para quem, dizia, direcionava seus esforços. "O insucesso do meu pensamento foi, portanto, completo, absoluto, integral", queixava-se.

Um bálsamo para estes dissabores surgiu quando foi apresentado a Jackson de Figueiredo, com quem passou a trocar assiduamente idéias e livros. "Tenho-o no coração e aqui hei de revelar-me um dos seus mais intransigentes admiradores", firma o jovem sergipano em Algumas reflexões sobre a filosofia de Farias Brito. *A esperança reacende no velho filósofo. Jackson não era o "discípulo desejado" por ser "espírito feito", mesmo assim, o pensador via nele o continuador que lhe faltava. Partilhavam da mesma "preocupação moral" e tinham divergências "mais aparentes que reais, mais de técnica que de princípios".*

Nascido em Aracaju, a 9 de outubro de 1891, Jackson de Figueiredo Martins fora "na meninice" um "candidatozinho ao "mandarinato científico", como afirmou. Abandona o materialismo, o evolucionismo e o mecanicismo em função da amizade com Garcia Rosa e Xavier Marques. A leitura de William James levou-o de volta à obra de Farias Brito que, antes, vira como "uma monstruosidade", por ferir os dogmas monistas. Paulatinamente, o anticlerical ferrenho seguiu rumo à religiosidade e abraçou o catolicismo em 1918 (um ano após a morte de Farias Brito). Em 1921, fundou o Centro D. Vital, para a difusão dos princípios da Igreja entre as classes cultas por meio de cursos e da revista A Ordem. *Jackson era a figura central do movimento católico na década de 1920. Jornalista e professor de literatura, foi o mentor de Alceu Amoroso Lima (Tristão de Ataíde), Heráclito Fontoura Sobral Pinto,*

Perilo Gomes, Hamilton Nogueira e Gustavo Corção. Morreu em 4 de novembro de 1928.

Esta vertente conservadora do pensamento católico foi muito criticada. Grupos ditos progressistas – e palmatórias do mundo – se compraziam em apontar os vitalistas como sendo o que havia de mais retrógrado dentro do espectro ideológico brasileiro. Hoje, esse preconceito diminuiu significativamente. Vê-se, com mais clareza que Jackson combateu o liberalismo, Sobral Pinto defendeu Luís Carlos Prestes e Alceu migrou da direita para a esquerda sem abandonar suas convicções religiosas.

Os encontros de Jackson com Farias Brito levam-no a partilhar da intimidade da casa do filósofo, onde ficavam, na varanda, conversando até tarde a sós ou na companhia de outros intelectuais arregimentados para as tertúlias, sobretudo Rocha Pombo e Nestor Vítor. Às dez da noite, porém, D. Eugênia chegava com um copo de gemada à mão e dizia ao filho: "Doca (apelido de infância de Farias Brito), é hora de dormir!", e enxotava os convidados. O jeito rude da velha senhora não traía o sangue índio. Aliás, D. Eugênia fumava cachimbo, hábito inexistente entre as mulheres das classes superiores, por ser impróprio a uma dama. Ananélia, certa feita, reclamou isto ao marido que lhe respondeu com placidez: "Mamãe lavou muita roupa para eu poder estudar. Na minha casa, ela pode fazer o que bem entender."

Havia uma outra razão para as visitas de Jackson: Laura, irmã de Ananélia, a quem desposaria, também morava nesse tempo no casarão da Rua São Cristóvão (mais tarde, a família se mudaria para um prédio na Rua Bela de São João, onde morreu Farias Brito e, posteriormente, sua viúva, em 14 de abril de 1923, e sua mãe, em 30 de setembro de 1926).

Vindo a morrer Sílvio Romero, em 18 de junho de 1914, vagou-se a cadeira número 17 da Academia Brasileira de Letras. Farias Brito, que já havia apresentado carta e retirado em uma eleição anterior, decide enfrentar o novo pleito até o final, apesar de perceber, imediatamente após candidatar-se, que seria derrotado. Com efeito, em 25 de novembro de 1915, Osório Duque Estrada foi eleito com 14 votos, ficando

Almáquio Diniz em segundo, com 7 votos, e Farias Brito em terceiro, com 6 votos.

Segundo Medeiros e Albuquerque, Osório venceu porque amedrontava alguns imortais com sua crítica literária ferina que saía nas páginas do Correio da Manhã. *Pouco depois de empossado, não restava, no cenáculo da ABL, quem deixasse de censurar "a grosseria, a brutalidade, a falta de compostura" dele. Apesar de ser o autor da letra do* Hino Nacional, *era mesmo uma unanimidade no quesito aversão. Coelho Neto achava-o repugnante e Carlos de Laet, motivado por sua conduta, sugeriu a inclusão do seguinte artigo no Regimento: "Não se admitem cafajestes."*

Meses depois, teve um artigo rejeitado pelo Jornal do Comércio. *Já moribundo e com a suscetibilidade exacerbada pela doença, convenceu-se que o diretor daquele órgão, o imortal Félix Pacheco, interviera pessoalmente para que seu trabalho não fosse publicado. Foi a gota que transbordou o cálice. Passou a se sentir não só rejeitado, mas perseguido pela ABL. Divulga, em novembro de 1916, sob o pseudônimo de Marcos José (inspirado no nome do pai), um texto mordaz intitulado* O panfleto. *Para começar: homens de letras, jornalistas, políticos. Ligeira excursão em torno de algumas das nossas exterioridades mundanas e ultramundanas.*

O asceta que virou panfletário ataca Rui Barbosa, "uma alma que a vaidade cega, ou que o orgulho e a ambição desmedida empederniram de todo", e, em especial, Félix Pacheco, "poeta medíocre e banal". A Academia era "de tretas", a imprensa, "vendida e corrupta", e o governo "acredita poder conquistar a riqueza não por ação, mas por leis (...) opressivas".

O panfleto *não tem a brutalidade dos artigos de Gomes de Castro. A crítica é rancorosa, mas elegante. Nele, em um preâmbulo excepcional, Farias Brito põe à mostra a complexidade da alma humana quando afirma:*

> Sou um indivíduo que encerra muitos homens dentro de si mesmo: alguns extremamente brandos, condescendentes e

> humanos, sempre tímidos, desconfiados de si próprios, e duvidosos do próprio valor; outros violentos, apaixonados, quase agressivos; outros, inclinados à solidão, um tanto idealistas, sonhadores e poetas; outros, sombrios, tempestuosos, sempre prontos para a luta e para a revolução; outros, curiosos da verdade, sempre dispostos a investigar o desconhecido, sempre prontos para os combates do pensamento, metafísicos e um tanto visionários; uns, vendo tudo luminoso e risonho, resplandecente de luz e refletindo o amor e a bondade; outros, tudo vendo obscuro, carregado e cheio de maldade e de ódios; quase todos tristes, amargurados mesmo, sem confiança nos homens, sem fé na justiça; todos selvagens, no fundo, sujeitos a todos os erros e a todas as fraquezas e vis contingências desta tão penosa e amarga, quão trabalhosa e atormentada natureza humana (...) [*Eis o*] exército de sombras que se agitam no fundo do meu ser, todas descontentes, todas incertas de seu destino.

Bem observa Jônatas Serrano que tal preâmbulo não se ajusta à natureza de um panfleto, pois o panfletário ocupa-se "do adversário para molestá-lo, injuriá-lo, por vezes até caluniá-lo" e não "de si mesmo, e muito menos para analisar-se e reconhecer as suas próprias deficiências". Depois de alfinetar Félix Pacheco, o filósofo ressalta ter sido informado "e isto me é agradável repetir, que é particularmente homem correto, incapaz de umas tantas pequeninas misérias que são aliás muito comuns em outros grandes homens".

Os algozes se deleitam ao retratar o episódio como prova de que Farias Brito não era o santo que os admiradores canonizaram. Os defensores, por seu turno, alegam mil e uma coisas para justificar o texto. Sem dúvida, os votos prometidos e cabulados pesaram-lhe fundo. A questão, porém, a nosso ver, é outra: um homem tem ou não o direito de errar?

O panfleto, *documento cujo destino era não sair da gaveta, escrito para dar vazão à frustração passageira, circulou por uma descarga incontida de raiva, mas para ser logo recolhido. Arrependido do*

gesto, ordena o resgate das 25 cópias, feitas às suas expensas, que haviam sido distribuídas. Quem procura se portar com retidão durante toda a vida e, por ser de carne e sentimento, pratica algo criticável e se arrepende não é um hipócrita. "Qual é de nós que não teve um momento em que não se refreou?", diz o espezinhado Félix Pacheco em carta cheia de nobreza a Nestor Vítor, três dias depois da morte do filósofo, que ocorreu apenas dois meses após o episódio, às oito e meia da noite do dia 16 de janeiro de 1917, depois de longa agonia, cercado por familiares e amigos. Foi sepultado no cemitério de São Francisco Xavier, no Rio de Janeiro.

"Filosofar é aprender a morrer", são palavras de Sócrates. Farias Brito usou-as na frase inaugural da introdução de seu primeiro livro sobre filosofia. Aprender a morrer significa aprender a viver uma vida digna e se preparar para a morte. O filósofo cearense lembra que vivemos "todos como se fôssemos imortais. Entretanto a morte é a única solução para o problema da vida". Do pó viemos e ao pó retornaremos. A vida é só um intervalo entre duas mortes: a anterior à existência e a posterior. Um presente que nos é dado. "A vida é uma ilusão permanente (...) a vida é tudo: a vida é nada", ressalta. "O que resta pois do ser vivo depois da morte? Pergunta milhões de vezes renovada e nunca respondida." Aos que viveram intensamente, resta a memória de sua passagem, através de seu legado, como é o caso de Farias Brito.

Antônio Carlos Klein é Mestre em Direito pela Universidade Federal do Ceará.

Juiz de direito no Ceará.

Autor de *A importância dos partidos políticos no funcionamento do Estado* (Brasília Jurídica, 2002) e de dois títulos para a Coleção Terra Bárbara, da Fundação Demócrito Rocha, *Paulo Bonavides*, em 2003, e *Farias Brito*, em 2004.

. . . .

Cronologia de Farias Brito

1862 – Nasce, a 24 de julho, Raymundo de Farias Brito em São Benedito, Ceará, filho de Marcolino José de Brito e de Eugênia Alves Ferreira.

1865 – A família se muda para Alagoinha, próximo a Ipu.

1870 – Nova mudança: Sobral.

1874 – Ingressa no Ginásio Sobralense.

1876 – Retorno à Alagoinha.

1878 – Migra para Fortaleza forçado pelas seqüelas da seca de 1877.

1880 – Completa os estudos no Liceu Cearense.

1881 – Inicia o curso da Faculdade de Direito de Recife.

1882 – Estuda com Tobias Barreto.

1884 – Formatura em Recife.

1885 – Promotor público no Ceará (primeiro em Viçosa, depois Aquiraz).

1888 – Secretário do então presidente do Ceará, Antônio Caio da Silva Prado.

1889 – Morte de Caio Prado. Viagem ao Rio de Janeiro para publicar seu primeiro livro, de poemas, Cantos modernos*, onde assiste aos fatos do dia 15 de novembro.*

1890 – Volta ao Ceará após a proclamação da República. Candidata-se à Assembléia Constituinte, sem obter sucesso.

1891 – O general Clarindo de Queirós o nomeia secretário de Governo

1892 – Clarindo é deposto, em 17 de fevereiro, por ordem de Floriano Peixoto.

1893 – Casa-se, a 2 de dezembro, com Ana Augusta Bastos.

1894 – Publica A filosofia como atividade permanente do espírito, *primeiro volume de* Finalidade do mundo.

1895 – Nascimento, em 17 de fevereiro, do primogênito, Raymundo, que morre ainda em 8 de dezembro daquele ano.

1897 – Nasce Mena, em 6 de janeiro, e falece a primeira esposa, em 11 de junho.

1899 – Segundo volume de Finalidade do mundo*, com o título* Filosofia moderna.

1901 – Morte de Marcolino. Casa-se com Ananélia Alves, que lhe dará cinco filhas.

1902 – Deixa Fortaleza rumo a Belém do Pará, onde exerceu a promotoria pública, advogou e deu aulas na Faculdade de Direito e no Ginásio Pais de Carvalho.

1905 – Publica o terceiro volume de Finalidade do mundo, *intitulado* Evolução e relatividade, *bem como* A verdade como regra das ações.

1909 – Parte rumo ao Rio de Janeiro para a cátedra de Lógica do Colégio Pedro II. Primeiro lugar no concurso, é preterido em favor de Euclides da Cunha que, pouco depois, é morto. Parecer de Sílvio Romero, garante sua convocação para a cátedra.

1912 – A base física do espírito.

1913 – Dedica-se a escrever uma obra inacabada: Ensaio sobre o conhecimento.

1914 – O mundo interior.

1915 – Candidata-se à Academia Brasileira de Letras, sendo derrotado por Osório Duque Estrada.

1916 – O panfleto.

1917 – Morre, a 16 de janeiro, Raymundo de Farias Brito.

A VERDADE COMO REGRA DAS AÇÕES

AO Dr. AUGUSTO MONTENECRO
GOVERNADOR DO ESTADO

E

À FACULDADE DE DIREITO DO PARÁ

*HOMENAGEM DE RECONHECIMENTO
E RESPEITOSA DEDICAÇÃO.*

. . . .

Prefácio

O TRABALHO que é aqui oferecido ao público é o complemento prático da obra em que estou trabalhando, há já alguns anos, sob o titulo geral de Finalidade do Mundo, *e de que foi publicada a primeira parte em 1894, a segunda em 1899, estando já quase concluído e prestes a sair do prelo o 1º volume da 3ª parte. É também o curso que estou fazendo no 1º ano da* Faculdade de Direito *do Pará, tratando-se assim de um livro destinado ao ensino. O trabalho é extenso; mas, para servir aos meus alunos ou companheiros de estudo, irei fazendo a publicação por partes sucessivas.*

Este primeiro fascículo compreende o desenvolvimento dos 13 primeiros pontos do programa que organizei e foi aprovado em congregação. Irei preparando gradativamente o desenvolvimento dos outros pontos.

Trata-se, no fundo, de deduzir um critério da conduta, sendo que, a meu ver, é a filosofia moral que deve servir como introdução necessária ao estudo do direito. Neste sentido pode-se dizer que a jurisprudência é uma ciência prática que está para a ciência moral, como a engenharia para as matemáticas, como a medicina para as ciências naturais. E como é direta e imediatamente da filosofia, como concepção do todo universal, que deriva, em particular, a filosofia moral, por isto é como um

complemento prático ou derivação imediata da teoria da finalidade que proponho este ensaio. As minhas diferentes publicações formam assim um todo sistemático cujo plano definitivo compreende as seguintes obras que formarão a síntese completa do meu pensamento:

1ª A Filosofia como atividade permanente do espírito humano

2ª A Filosofia moderna

3ª O Mundo como atividade intelectual

4ª A Verdade como regra das ações

De O Mundo como atividade intelectual *está já pronto o 1º volume (esta obra ficará em dois volumes); e de* A Verdade como regra das ações *saem aqui os primeiros capítulos. O meu pensamento fundamental é este: que a finalidade do mundo é o conhecimento. É o que resulta, como uma conseqüência imediata, da concepção do mundo como atividade intelectual, porque se o mundo deve ser compreendido como uma atividade intelectual, é evidente que como tal, somente pode ter por fim o conhecimento. É como se a evolução universal fosse um esforço permanente do cosmo para adquirir consciência de si mesmo. Ora o conhecimento tem por objeto a verdade. Por conseguinte é a verdade que se apresenta como aspiração suprema de toda a existência.*

E eu vou neste ensaio explicar que é também a verdade que se impõe como regra às nossas ações.

Apresento em seguida o programa a cujo desenvolvimento completo me proponho.

1º

Função téorica e função prática da filosofia. Função téorica: ciência. Função prática: ordem moral. Ciência e religião; riqueza e moralidade.

2º

A moral como ciência da ação. A moral como ideal da conduta. Distinção entre o direito e a moral.

3º

O critério supremo da conduta. Forma objetiva e forma subjetiva desse critério.

4º

O conceito da lei. As leis naturais e as leis morais e jurídicas. O ponto de vista mecânico transportado da natureza para o mundo moral. Improcedência radical desta tendência geral do pensamento moderno.

5º

As Leis morais e jurídicas em particular. A lei como convicção comum; a lei como convicção da consciência coletiva.

6º

O conceito do direito. Razão da variedade dos sistemas. As três grandes escolas modernas: a escola racionalista dos filósofos; a escola histórica dos jurisconsultos; e a escola positiva dos naturalistas. Considerações gerais.

7º

A escola racionalista dos filósofos; teoria do direito natural. A noção do direito natural. Admitida a dualidade da lei moral e jurídica, tem ainda razão de ser a noção de um direito natural como terceira norma de conduta?

8º

A noção do direito natural na doutrina dos romanos.

9º

Gênese moderna da teoria do direito natural. Interpretação dessa teoria como repercussão, na ordem prática, do movimento filosófico iniciado, na ordem especulativa, por Bacon e Descartes. O fundador do sistema: Hugo Grotius.

10º

Direção empírica no sistema do direito natural: Hobbes. Atitude de Spinoza e Rousseau. Locke e Hume.

11º

Direção racionalista: Puffendorff, Thomasius, Leibniz, Wolf.

12º

A noção do direito natural na filosofia de Kant. Criticismo especulativo e dogmatismo prático de Kant. A analogia entre o criticismo de Kant e o positivismo de Augusto Comte.

13º

O sistema moral e jurídico de Kant em particular. A lei essencial e fundamental: critério moral e jurídico. As leis complementares: o princípio da humanidade considerada como fim em si e o princípio da autonomia da vontade.

14º

A noção do direito natural depois de Kant. Apreciação e crítica da teoria do direito natural.

15º

A escola histórica dos jurisconsultos: filosofia do direito. Origens do sistema. Os pontos capitais da doutrina. Gustavo Hugo, Savigny, Puchta.

16º

Historicismo e naturalismo. Influência das idéias de Darwin. Aplicação do princípio da luta pela vida ao domínio particular do direito. Teoria de Ihering: a luta pelo direito.

17º

A escola positiva dos naturalistas: sociologia. Origens do sistema sociológico: Augusto Comte e Herbert Spencer.

18º

Desenvolvimento da doutrina: história sumária da sociologia.

19º

Tentativas de classificação dos sistemas sociológicos. Classificação de Vaccaro. Classificação de René Worms.

20º

Valor da sociologia como ciência. Os problemas da sociologia. Carência de soluções positivas. Ineficácia das chamadas leis sociológicas.

21º

A sociologia como interpretação materialista da ordem moral. A sociologia e a teoria da evolução.

22º

O ponto de vista de Rudolf von Ihering. A mecânica social ou a teoria dos motores do movimento social. Motores egoístas: o salário e o constrangimento. Motores altruístas: o princípio do dever e o sentimento do amor.

23º

Sobre o constrangimento em particular. A noção do direito e a lei de finalidade.

24º

Anatomia e fisiologia do direito.

25º

Apreciação e crítica geral do sistema sociológico. Contradições e incoerências nas noções fundamentais. Ausência de um princípio geral, capaz de introduzir a unidade no sistema e a disciplina no método, condição sine qua non *da organização científica.*

26º

A questão do direito como um problema de filosofia moral. A filosofia moral como introdução necessária ao estudo do direito: interpreta-

ção definitiva, à luz desse critério, da verdadeira significação dos três sistemas que deram sucessivamente em resultado a teoria do direito natural, a filosofia do direito e a sociologia.

27º

O mundo moral contemporâneo. Apreciação e crítica das condicões atuais do pensamento moral. A anarquia geral dos espíritos como conseqüência da ação dissolvente do cepticismo moderno.

28º

Influência preponderante das teorias de Darwin. Conseqüências extremas do darwinismo na ordem moral. O neodarwinisino: Frederico Nietzsche: a moral tradicional como moral de escravos. Doutrina do super-homem. Apreciação e crítica.

29º

A moral utilitária. Precedentes históricos. A última fase do utilitarismo: a moral utilitária de Stuart Mill e a moral evolucionista de Herbert Spencer.

30º

Outros sistemas contemporâneos: Schopenhauer, Renouvier, Secretan, Fouillée, Guiau, Lévy-Bruhl.

31º

O sistema socialista. Socialismo romântico e socialismo científico. As duas formas extremas do socialismo moderno: anarquismo e coletivismo.

32º

Impossibilidade de uma solução do problema moral sem uma concepção dogmática da natureza. Necessidade de um dogmatismo novo em face da dissolução contemporânea do dogmatismo tradicional.

33º

Improcedência do dogmatismo materialista hoje renovado sob a denominação da teoria da evolução. Renovação do ponto de vista de Sócrates: homem, conhece-te a ti mesmo.

34º

Solução do problema moral pela concepção do mundo como atividade intelectual. O mundo como manifestação exterior do pensamento; o conhecimento como fim da evolução universal: a verdade como ideal da conduta.

35º

Considerações especiais sobre a questão da liberdade. Importância magna desta questão. A liberdade como condição da ordem moral.

36º

Aparente antinomia entre a liberdade e a lei. Explicação pela insuficiência das teorias da liberdade. Teorias negativas: negação antiga – fatalismo; negação moderna – determinismo.

37º

Exame especial da teoria determinista: determinismo físico ou científico; determinismo psíquico.

38º

Apreciação da verdadeira significação do determinismo moderno. O determinismo como negação da liberdade. Improcedência desta solução negativa. Possibilidade de uma solução positiva do problema da liberdade.

39º

Conciliação da necessidade mecânica da natureza com o princípio da liberdade no mundo moral. A liberdade como consciência da ação. O direito como organização material da liberdade. Liberdade e propriedade.

40º

A lei como princípio de organização social. Organização pela lei moral; religião. Organização pela lei júridica: estado.

LIVRO I

O IDEAL DA CONDUTA: PONTO DE VISTA FUNDAMENTAL

. . . .

Capítulo I

FUNÇÃO TEÓRICA E FUNÇÃO PRÁTICA DA FILOSOFIA. RIQUEZA E RELIGIÃO: RIQUEZA E MORALIDADE.

A CIÊNCIA é o conhecimento organizado e verificado; a filosofia é o conhecimento em via de formacão. Em outros termos: a filosofia é a organização do conhecimento científico; é a investigação do desconhecido; é a atividade mesma do espírito, elaborando o conhecimento e produzindo a ciência. Como tal, é uma atividade permanente, compreendendo-se assim a expressão de Leibniz: *perennis philosophia*; o que exatamente quer dizer que se trata aí de uma atividade permanente do espírito humano.

A filosofia vem, pois, em primeiro lugar, como princípio de atividade; só depois aparece a ciência como produto dessa mesma atividade; podendo-se dizer, para explicar o fato por uma imagem, – a filosofia é como uma árvore de que resulta como fruto a ciência.

É uma idéia que está em antagonismo radical com a opinião comum que dá a filosofia como um produto das ciências, e só a admite como uma sistematização geral do conhecimento científico. É a intuição positivista, ou a chamada filosofia científica.

Mas esta idéia se justifica:

1º Pela significação etimológica da palavra;

2º Pelo exame crítico da inteligência;

3º Pela história mesma do pensamento.

Examinemos em rápidas linhas esta justificação.

1º *Justificação pela significação da palavra*. A palavra filosofia vem do grego *philos e sophos* e significa assim originariamente *amor da ciência*. Ora, se se trata de amor, é evidente que se trata de uma força mesma do espírito. A filosofia não é, pois, um produto, mas uma atividade espiritual. A ciência sim, é que é um produto dessa atividade. Depois, o amor é a força geradora, o princípio criador, portanto. E neste caso se a filosofia é o amor da ciência, logo por aí se vê que é o princípio gerador, a força criadora da ciência.

2º *Justificação pelo exame crítico da inteligência*. A filosofia é a investigação do desconhecido. Esta investigação resulta de uma necessidade fundamental de nosso espírito: a necessidade de saber, que se manifesta como uma sede que nunca se esgota. Ora, a necessidade é força que nos leva a agir, é mesmo a causa originária na determinação das ações. Vê-se, pois, evidentemente, que a filosofia se nos apresenta como um princípio de atividade: ela é, de fato, a atividade mesma do espírito; é o espírito mesmo elaborando o conhecimento; é o espírito investigando, analisando, estudando e, em conseqüência desta investigação, desta análise, deste estudo, produzindo a ciência.

3º *Justificação pela história mesma do pensamento.* Mas o que demonstra a verdade desta idéia, por modo mais rigoroso e positivo, é a história mesma do pensamento. Não é preciso ir muito longe, basta remontar até à história dos *gregos*. Ninguém desconhece que o conhecimento científico começou por um todo informe; e foi só sucessivamente que deste todo informe se foram, com períodos mais ou menos longos, destacando as diferentes disciplinas científicas. Destacou-se do conjunto filosófico, como ciência independente, em primeiro lugar, a matemática; depois a astronomia; depois a física, a química, a biologia, etc.

É assim que com razão diz Roberto Ardigo: "A filosofia é a concepção do problema científico; a ciência é a sua solução". É por isto que as ciências particulares foram precedidas pela filosofia. Mas conquanto as ciências sucedam à filosofia, não se segue daí que façam com que a filosofia desapareça; ao contrário, desenvolvendo-se, as ciências ao mesmo tempo se tornam causa que logo suscita novos problemas. A ciência particular é o conhecimento determinado (*il distinto mentale*), precedido por um conhecimento indeterminado (*un indistinto*) que forma o objeto da filosofia. Existe, pois, entre a ciência e a filosofia uma relação de conseqüente e antecedente.

Ardigo chama ainda a filosofia "a nebulosa primordial das noções problemáticas que dá pouco a pouco nascimento a um corpo de conhecimento"; é "a matriz eterna da ciência, do mesmo modo que a natureza é a matriz eterna das diversas formas que nela se encontram. . . A filosofia, o estado caótico (*l'indistinto*) do pensamento, é um infinito que produz a série sem fim das disciplinas científicas determinadas".

Em conclusão: a filosofia é uma atividade que tem por função própria produzir a ciência. É o que se pode chamar a função teórica da filosofia.

Mas ao lado dessa função teórica, acontece que a filosofia tem também uma função prática. Quer dizer: investigando o desconhecido, a filosofia não só vai sucessivamente constituindo as diferentes disciplinas científicas, como ao mesmo tempo tende necessariamente a abraçar o todo universal, alargando-se cada vez mais na esfera de sua atividade, e lançando as bases para uma concepção do mundo. Nisto a filosofia se transforma em metafísica e deduz as leis da conduta, explicando ao homem: 1º) qual a significação racional da natureza; 2º) qual o papel que representamos no mundo; 3º) como devemos proceder nas múltiplas relações da vida. É o que se pode chamar a função prática da filosofia. Por onde se vê que da filosofia resultam duas coisas: teoricamente, o conhecimento científico; praticamente, a dedução das leis e a ordem moral da sociedade.

O homem tem sobre todos os outros seres este privilégio excepcional: que é ele próprio quem formula as leis a que deve obedecer. Ora, é justo dizer: quem formula as leis a que deve obedecer, tem consciência de si mesmo. É a propriedade da natureza humana. Nisto precisamente consiste a liberdade que, na sua significação real e mais profun-

da, não é senão a consciência da ação. É a superioridade do homem. E como esta consciência da ação é, em cada um, naturalmente tanto maior, quanto maiores são os seus conhecimentos, quanto mais clara se faz a sua percepção das coisas, daí se segue que a liberdade, por sua vez, é uma conquista do espírito, que é um princípio, uma força que tanto mais cresce, quanto mais se aprofunda o homem em seus conhecimentos. E não basta que o homem se conheça a si mesmo como princípio de atividade; é preciso que conheça também a natureza, teatro em que esta atividade se exerce. De modo que é da noção do conhecimento que resulta o conceito da liberdade, sendo que é pelo conhecimento que o homem se torna livre. E sendo, como vimos, a filosofia, o princípio gerador do conhecimento, logo por aí se compreende que é também da filosofia que nasce a liberdade, e com esta o direito que não é senão o organismo objetivo da liberdade no dizer de Rudolf von Ihering.

A filosofia não é, pois, somente conhecimento abstrato; é também força social, força viva, capaz de exercer influência sobre a sociedade; e esta influência é real e decisiva pois é da filosofia que nasce o sentimento moral.

Resta acrescentar que, assim compreendida, a filosofia se confunde com a religião. A religião, de fato, é a filosofia mesma, considerada em sua função prática. Isto facilmente se compreende, considerando que toda a religião é uma comunidade de princípios, uma comunhão de idéias. Diversos indivíduos que se sentem unificados por uma convicção comum, são naturalmente levados a formar uma agremiação, sentindo-se bem, pela formação desse corpo harmônico, na unidade da mesma crença e do mesmo ideal: é o que se chama religião. Quer dizer: a religião é a filosofia mesma passando do mundo das abstrações para o mundo da realidade, do pensamento para a vida; é a filosofia deduzindo as leis da conduta e organizando, espontaneamente e sem coação, a sociedade, só pelo acordo das convicções; numa palavra: a religião é a moral organizada.

É o que claramente se vê considerando a filosofia de um só golpe, em sua dupla função teórica e prática. Resultam daí, por um lado, as ciências; por outro lado, a ordem moral. Mas as ciências, por sua vez, podem ser consideradas de dois modos: como ciências puras e como ciências aplicadas. Quer dizer: as ciências podem ser consideradas como disciplinas destinadas a organizar, consolidar e sistematizar o nosso co-

nhecimento; e podem também ser consideradas como disciplina; tendentes a dirigir a nossa atividade produtora, tendentes a impulsionar, organizar o trabalho. É assim que nascem: das ciências naturais, a medicina e a farmácia; das ciências jurídicas, a jurisprudência e a prática dos tribunais; das ciências sociais e econômicas, a arte dos economistas e financeiros; das ciências físicas e matemáticas, a arte dos engenheiros e mecânicos.

É a distinção que vai da anatomia para a fisiologia, do órgão para a função. As ciências se tornam então o princípio ativo das indústrias, a força produtora da riqueza.

Do mesmo modo, considerando-se a filosofia em sua função prática, há também a distinguir duas coisas: 1º) que ela formula uma concepção do mundo, elevando-se à consideração da ordem da natureza e à contemplação da verdade abstrata; 2º) que deduz daí, pela compreensão de nosso destino, as leis da conduta. Ora, desde que deduz leis, tende a organizar. É a gênese da religião. É, ainda aqui, a mesma distinção que vai da anatomia para a fisiologia, do órgão para a função.

. . . .

Capítulo II

A MORAL COMO CIÊNCIA DA AÇÃO. A MORAL COMO IDEAL DA CONDUTA. O DIREITO COMO COMPLEMENTO DA MORAL. DISTINÇÃO ENTRE A MORAL E O DIREITO.

DÁ-SE o nome de ação, no sentido ético, a tudo o que o homem faz no exercício de sua atividade, a toda a deliberação seguida de execução. Mas sempre que o homem faz qualquer coisa, que delibera e da deliberação passa à execução, acontece que realiza certas operações, que se move e ao mesmo tempo põe em movimento outras coisas de que se serve como instrumentos. Isto quer na esfera da consciência individual, quer na esfera da consciência coletiva; quer se considere o indivíduo, quer se considere a sociedade, isto é, qualquer corporação ou coletividade. Assim é uma ação qualquer movimento do homem em execução de alguma deliberação sobre qualquer negócio ou incidente; e é também uma ação, por exemplo, o movimento de num exército que se põe em marcha para ir ao encontro do inimigo. Por onde se vê que toda a ação é sempre um movimento, ou mais precisamente, um complexo de movimentos. Mas neste caso, em que se distingue o movimento em que se resolvem as ações dos homens, dos outros movimentos que observamos na natureza? Em outros termos: em que se distinguem as nossas ações do movimento realizado pelos corpos no espaço?

Esta distinção é claríssima e consiste nisto: que o movimento dos corpos se realiza inconscientemente, ao passo que as nossas ações são feitas com consciência. Sempre que qualquer corpo se move, sofre a ação de uma força exterior, quer dizer, é determinado por uma causa, – de onde a lei: *não há efeito sem causa.* Sempre que o homem realiza qualquer coisa, pratica um ato de vontade, quer dizer, é determinado por ação de uma idéia, por um pensamento ou um sentimento, e tende à realização de um fim; de onde a lei: *não há ação sem fim.* É assim que, passando da esfera da natureza para a esfera da atividade humana, a lei de causalidade se transforma em lei de finalidade. Deste modo podemos dizer, em conclusão: na natureza, isto é, nos fatos puramente mecânicos, domina a lei de causalidade; nas ações do homem domina a lei de finalidade.

O movimento e a ação são, pois, dois fatos essencialmente distintos: o primeiro, fato puramente mecânico; o segundo, fato ao mesmo tempo mecânico e psíquico; um, somente exterior, objetivo; outro, ao mesmo tempo objetivo e subjetivo, exterior e interno. Ora, há uma ciência especial para o movimento; é a mecânica, ou em sentido mais amplo a dinâmica, compreendendo esta: o estudo do movimento em suas manifestações gerais e abstratas, é a mecânica propriamente dita; e o estudo do movimento em suas manifestações especiais e concretas, – são a física, a química, a astronomia, a geologia, etc. E se há assim uma ciência ou um conjunto de ciências para o movimento, não deverá também existir uma ciência ou um conjunto de ciências para a ação? Esta ciência ou este conjunto de ciências existe de fato: é a moral. Pode-se, pois, dizer, em síntese: a dinâmica é a ciência do movimento; a moral é a ciência da ação.

Assim considerada, a moral é o que se chama ordinariamente a moral especulativa, ou a moral teórica. Não é isto, porém, o que nos interessa por enquanto. O que particularmente nos interessa, e o que temos em vista aqui, é a moral deduzindo leis e regulando os atos do homem; numa palavra, a moral prática, ou mais precisamente, a moral como ideal da conduta.

Viver conforme a moral é viver conforme a razão, isto é, conforme os princípios que a razão estabelece. São precisamente estes princípios que constituem o ideal da conduta. E!es se resolvem em regras de

ação e são as leis da ordem moral que se objetivam nos costumes e são transmitidas de geração em geração, sob a forma de preceitos e máximas, de prescrições que devem ser observadas em todas as relações da vida. A antiguidade os imaginava revelados pela própria Divindade. A civilização hebraica os consolidou no Decálogo; e os gregos e romanos, aproximando-se mais da verdade hoje confirmada pela observação e estudo dos fatos, fizeram dependentes da cogitação dos filósofos, mas, em todo o caso, ainda os faziam derivar da voz dos oráculos, manifestação da vontade dos deuses. Mas é a nossa consciência mesma que os inspira e deduz, sendo que a moral, como o direito, como a religião, como as indústrias, as artes e todas as outras manifestações da cultura humana, que são o fundamento e base da civilização, são produtos da inteligência. E se os grandes legisladores acreditam receber a lei, por inspiração da Divindade, como sucedeu a Moisés, como sucedia ainda a Numa Pompílio, a isto se pode chamar a vertigem da consciência mesma.

De toda a forma pode-se definir a moral nestes termos: é a norma de conduta imposta pela própria consciência. É o que se chama a lei moral, a *lex eterna*; é o imperativo categórico de Kant.

Esta lei nos impõe deveres, e esses podem ser reduzidos a duas fórmulas fundamentais: 1º) fazer o bem; 2º) não fazer o mal.

Se os homens fossem todos bem intencionados e bons, a lei moral, por si só, seria suficiente para assegurar a ordem social. A paz se faria pela concórdia das consciências, pela harmonia das vontades. Mas assim não sucede. Pelo contrário, a tendência natural do homem é para o mal. Cada um quer dominar sobre todos e sobre tudo; cada um quer ter o seu maior quinhão nos bens que a natureza distribui. Daí as divergências, os antagonismos e a luta contínua que se observa entre os homens, refletindo-se na comunhão social o mesmo combate pela vida que constitui o fundo da natureza animal. Ora, para ter valor, para ser verdadeiramente eficaz, a lei precisa de uma sanção. A sanção consiste unicamente na condenação da própria consciência e na execração da consciência dos outros. Se o homem pratica o mal, em face da própria consciência se rebaixa, ao mesmo tempo que o condena a consciência pública. É a sanção moral. Esta, porém, não basta, porque a maior parte dos homens nem se aterrorizam com o rebaixamento em face da própria consciência, nem deixarão de praticar o mal por saber que hão de

ser condenados e execrados pelos outros homens. É preciso, pois, que venha em auxílio da lei uma sanção material: é a significação do direito.

Nasce desta necessidade o poder público que organiza o estado e assegura, pelo empergo da força, o cumprimento das leis cuja violação põe em perigo a ordem social.

Pode-se, pois, definir o direito nestes termos: é a norma de conduta estabelecida pelo poder público e assegurada coativamente por uma sanção material.

Há, pois, uma norma de conduta consagrada pela própria consciência: é a moral. E há uma norma de conduta estabelecida pelo poder público: é o direito. São dois sistemas diferentes de leis? Não, porque a lei que o direito estabelece é a mesma lei moral. Mas então em que se distingue a lei moral da lei juridica? Em outros termos: qual é a distinção essencial entre o direito e a moral?

Esta distinção é dupla. Em primeiro lugar o direito acrescenta à lei moral um elemento externo: a força. No direito a lei moral é assegurada coativamente pelo emprego da força. É neste sentido que se pode dizer: o direito é força. Há então da moral para o direito a mesma distinção que vai da idéia para o corpo. A moral é a idéia; o direito é esta mesma idéia, manifestando-se exteriormente e reagindo como força, contra a violação da lei. Depois nem toda a lei moral precisa de ser reduzida a direito; mas somente aquelas cuja violação põe em perigo a ordem social. É, pois, somente uma parte das leis morais que devem consfituir o direito; por onde se vê que o direito, sob este aspecto, está para a moral como a parte para o todo.

A moral, como vimos, impõe duas ordens de deveres: fazer o bem – é a fórmula aceita por Schopenhauer e reproduzida por Ernst Marcus: *omnes, quantum potes, adjuva*; e não fazer o mal – é a fórmula atribuída por Giuseppe Carle aos epicuristas e também aceita igualmente por Schopenhauer e Ernst Marcus: *neminem laedere*. São somente os deveres referentes a esta última fórmula que devem ser reduzidos a direito, isto é, que devem ser assegurados coativamente. Se o homem, podendo, deixa de fazer o bem, a si mesmo se rebaixa, nega a ordem moral e a si mesmo se nega; mas não põe em perigo a ordem social. Por isto não pode, ou não deve o direito aí intervir. Mas se ele faz o mal, se ele ofende a seus semelhantes, já na vida, já na honra, já na

propriedade, seguramente perturba a ordem social, e portanto tem o poder público a obrigação de intervir, contendo-o nos limites da lei. De maneira que o Estado ou o poder público que o representa, não tem o direito de obrigar o homem a fazer o bem, mas tem o dever de impedi-lo de fazer o mal.

O direito é, pois, a própria lei moral, com esta diferença: que no direito a lei moral é assegurada coativamente pelo poder público. Assim a moral é o todo de que o direito é apenas uma parte, nem outra coisa se poderia imaginar, sendo que o direito nascido da política, que é uma concepção da sociedade, não poderia deixar de estar subordinado à moral, nascida da filosofia, que é uma concepção do mundo. O direito é apenas aquela parte das leis morais de que o poder público constitui a ordem jurídica, reduzindo-as a leis positivas. Em outros termos: é a lei moral que constitui a atmosfera em que gira o direito, do mesmo modo que é a religião que constitui a atmosfera em que gira a moral.

Há de um lado o poder público, o parlamento, os tribunais, o governo, numa palavra, as corporações políticas, e nisto consiste a ordem jurídica. Há, de outro lado, o livro, a propaganda, o ensino, além das corporações filantrópicas e daquelas que fazem da educação e do ensino o princípio e essência da virtude, e nisto consiste a ordem moral. De uma e outra coisa nasce a lei: da ordem política, a lei jurídica; da ordem filosófica, ou mais precisamente, da ordem religiosa, a lei moral. E digo ordem religiosa, porque, em verdade, filosofia, educação e ensino, como filantropia e caridade, tudo isto é religião.

Uma lei está subordinada a outra, bem se vê, porque a lei suprema é a lei moral. Vem primeiro como necessidade fundamental a lei moral; vem depois como complemento o direito. São duas leis da mesma essência e que exercem a sua ação conjuntamente: todavia não se confundem; e há entre elas uma distinção claramente acentuada.

Eis aqui em sintese esta distinção:

O homem, como parte da humanidade, deve, só por força das imposições da consciência, obedecer aos preceitos da moral, criados pela filosofia e julgados pela história que é o tribunal universal. Eis o domínio da moral.

O homem, ainda por força daquele mesmo princípio, e como membro da nação, deve obediência ao governo e às leis, procedendo sempre de conformidade com a ordem política criada pela nação e sancionada pelo Estado que, se ele porventura se torna rebelde, o contêm por meio da força. Eis o domínio do direito.

. . . .

Capítulo III

DEDUÇÃO DO CRITÉRIO SUPREMO DA CONDUTA. FORMA OBJETIVA E FORMA SUBJETIVA DESSE CRITÉRIO.

VIVER conforme a moral é viver conforme os princípios que a razão estabelece: – é a noção fundamental. Mas fraca é a nossa razão. Os princípios por ela formados são duvidosos e incertos, e só pouco a pouco, e sempre a lutar com grandes dificuldades, vamos fazendo a conquista da verdade. Princípios falsos muitas vezes dominam; e princípios verdadeiros, não raro, sofrem, de todos os lados, tremendos combates. E quantos, de fato, não têm sido vítimas de suas convicções, reagindo contra os preconceitos, reagindo contra a multidão, pela vitória de uma idéia? Não basta citar o exemplo dos Gracos? E Sócrates morrendo pelos seus princípios, e o Cristo sendo crucificado por anunciar o que ele chamava o reino de Deus e pregar uma doutrina de amor em época de tirania!. . . Pode haver nada mais decisivo? Mas neste caso como resolver, como deliberar? Há épocas em que domina uma crença; realiza-se então a paz pela concórdia dos espíritos. Mas isto dura apenas um momento. Começa por todos os lados a reação. Uns por cálculo, outros

por ambição, outros por interesse, outros porque uma nova convicção os impulsiona, renovam a luta de todos os tempos: a luta pela verdade, a luta pela moral. Dissolve-se então a crença estabelecida e entram as sociedades em crise, dominando o espírito crítico, e esforçando-se a humanidade pela conquista de uma nova crença, o que quer dizer: pela conquista de um novo ideal.

No momento atual do mundo atravessamos exatamente uma destas épocas de transformação e mais do que nunca se faz necessário o estabelecimento de um critério seguro para julgar do valor moral das ações.

Vejamos se no caos que se estabelece pela dissolução das crenças tradicionais, será possível firmar um princípio seguro, inacessível aos golpes da crítica, superior à incerteza das opiniões e à divergência dos sistemas.

Para fazer um estudo completo, seria preciso submeter a exame todos os princípios até agora propostos; o que importa dizer: seria preciso estudar todos os sistemas de moral. Mas isto ser-nos-ia aqui impossível; e demais não poderia caber nos limites de um ligeiro apanhado, de um simples programa, pois tal é a natureza deste trabalho.

Todavia é preciso indicar algumas das idéias mais importantes. Têm sido propostos como critério das ações: o gozo, o prazer, o interesse, a utilidade, a força. São variacões de um só e mesmo sistema, o sistema materialista, cuja última modalidade, no que tem relação com as leis da conduta, é a moral evolucionista. Outros propuseram a liberdade. Sócrates indicou como critério das ações a sabedoria. Sua moral se poderia sintetizar nesta fórmula: vive conforme as tuas idéias, vive conforme a tua razão. É a significação do *nosce te ipsum*, que foi o *primum mobile* de todas as suas cogitações. Spinoza fez também do conhecimento a condição da liberdade. Sua ética poderia reduzir-se a este grito: Homem, procura a perfeição, mas se queres alcançar a perfeição, sê livre; e se queres ser livre, eleva-te ao conhecimento da verdade. Jesus propôs como ideal da conduta o amor. – Ama o teu próximo como a ti mesmo – eis o ponto de partida da moral evangélica. Foi o princípio adotado por Haeckel como base de sua moral monista, sob a denominação de lei de ouro da moral.

Todas estas soluções foram repetidas posteriormente com pequenas variações, mas sem nenhuma alteração essencial quanto ao fundo das idéias. Distinções que têm o seu fundamento não propriamente nas idéias, mas apenas nas palavras, dão, não obstante, lugar a divergências extremadas e aparentemente radicais.

E ainda presentemente a situação é a mesma, não se tendo conseguido formular um princípio que seja aceito sem discrepância, um princípio que esteja em condições de se impor, por sua evidência irresistível, à consciência universal: o que prova que a luz ainda não se fez sobre o assunto, porque a verdade só pode ser uma só e a mesma para todos.

Só na escola dita anarquista, apregoada pelos seus representantes, em suas visões de renovação, como estando destinada a regenerar a humanidade e o mundo; só nesta escola, Eltzbacher, em um livro recente e preciosíssimo sobre o *Anarquismo*, distingue sete opiniões diferentes:

Tais são:

Godwin: A lei suprema para o homem é o bem-estar universal.

Proudhon: A lei suprema para nós é a justiça.

Stirner: A lei suprema para cada um de nós é o bem-estar individual.

Bakunine: A lei suprema para o homem é a lei da evolução da humanidade, isto é, a lei do progresso no sentido de um estado menos perfeito para o estado o mais perfeito possível.

Kropotkine: A lei suprema para o homem é a lei de evolução da humanidade, isto é, do progresso no sentido de uma existência menos feliz para a existência a mais feliz possível.

Toucker: A lei suprema para cada um de nós é o interesse pessoal.

Tolstoi: A nossa lei suprema é o amor.

Como se vê, Tolstoi repete a lei do Cristo, apregoa o princípio do amor. Este princípio aceito por Haeckel, renovado em sua primitiva pureza pelo grande sonhador russo, aceito em todos os tempos pelas doutrinas mais puras, este princípio precisa, por sua importância particular, de uma análise especial. O Cristo o formulou em termos mui

precisos: – O meu preceito é este: amai-vos uns aos outros. – É realmente o mais belo dos princípios. Cumpra-se esta lei e de fato se terá realizado o reino de Deus sonhado pelo Messias. Já não haverá motivo de perturbação. A paz reinará entre os homens e a ordem social, por assim dizer, refletirá "a harmonia das esferas". Mas terá esta lei o valor de um critério decisivo para apreciação de todas as ações? É evidente que não. A lei tem o valor de um preceito moral incomparável, e neste sentido pode ser rigorosamente considerada como uma lei eterna, *lex eterna*; mas não pode, só por isso, ser elevada à categoria de critério científico capaz de resolver todos os casos imagináveis. Pode-se desde logo apresentar um exemplo que, por si só, resolve a questão. É um dever moral punir os culpados. Como se poderá exercer esta função fazendo aplicação da lei do amor? Poder-se-á dizer: mas o culpado perturbou a harmonia social, é um elemento de desordem; deve, pois, ser punido; deve talvez ser mesmo eliminado. Aqui entra na decisão um elemento novo, a harmonia: o fim já não é o amor, mas a ordem. Outro exemplo: é uma coisa imoral a usura. Mas como poderemos condenar, por efeito da lei do amor, as manobras do usurário? Deverá ser condenado por falta de amor a si mesmo, quando deixa por vezes de satisfazer as suas próprias necessidades, para o fim de amontoar dinheiro? Ainda outro exemplo: é um dever do homem trabalhar. Como se poderá explicar também isto por efeito do amor? Vê-se perfeitamente que a lei do amor não se aplica a todas as modalidades da ação. Trata-se de uma lei fecunda, trata-se do que rigorosamente se pode chamar uma lei sagrada; mas não está aí o critério supremo da conduta.

Demais, o amor é um sentimento; é, pois, um fato de natureza passiva. A regra das ações deve ser, pelo contrário, um princípio de atividade. O homem não ama porque quer: sofre a influência do amor. E ninguém é responsável pelo que sente, mas somente pelo que faz. No amor não há liberdade, e fora da liberdade não há moral.

Poder-se-á dizer: mas não é neste sentido que se deve entender o princípio. Quando se faz do amor o critério das ações, não se deve entender por isto simplismente que é boa a ação que é conforme, que é má a ação que é contrária ao amor. Deve-se entender assim: que é boa toda a ação que é determinada pelo amor; que é má toda a ação que é determinada pelo ódio. Formulado nestes termos, o princípio se expli-

ca e com certeza adquire mais força; porém, ainda assim, não satisfaz, porque há ações que são determinadas por sentimentos de outra natureza e estas como deverão ser julgadas? É evidente que se faz necessário um critério que tenha maior amplitude.

Há ainda os chamados preceitos do direito adotados pelos jurisconsultos romanos: *honeste vivere; neminem laedere suum cuique tribuere*; cada um dos quais pode ser indicado como critério da moral. O primeiro é realmente um alto princípio e Giuseppe Carle, em seu livro – *La vita del Diritto*, é de opinião que deve ser considerado como a síntese da filosofia moral dos estóicos. Mas também não tem a necessária amplitude, nem pode servir como critério último. A honestidade abrange uma certa e determinada ordem de relações sociais, e dentro deste círculo tem as suas leis e preceitos que são em verdade altamente significativos; mas não abrange tudo o que tem relação com a conduta. Como se podem aí compreender os deveres de valor puramente individual, os deveres do homem para consigo mesmo; e mais ainda, os deveres que podem ser considerados como de ordem cósmica: o dever, por exemplo, que tem o homem de se esforçar pelo conhecimento da verdade; o dever que tem cada um de cooperar, pela obediência à lei, para que não seja perturbada a harmonia universal?

O *neminem laedere* que resume talvez a moral temperada dos epicuristas, compreende somente os deveres de ordem proibitiva. Mas a moral impõe também deveres de ordem imperativa: não manda somente que se não faça o mal; manda também que se faça o bem.

O *suum cuique tribuere* é precisamente uma fórmula jurídica. As *Institutas* de Justiniano definiram mesmo, como se sabe. o direito, nestes termos: *constans est perpetua voluntas suum cuique tribuendi;* e Pitágoras, Aristóteles, Platão, que também envolveram esse princípio em suas cogitações, só o ligavam ao que tem relação com a noção da *justiça*.

Entre os pensadores modernos, aquele que teve melhor compreensão da necessidade de um critério moral foi Kant. Este começa, como se sabe, pela crítica da razão. A razão é uma só; mas se manifesta por dois modos; como razão pura e como razão prática. A primeira tem por objeto o conhecimento; a segunda tem por objeto a moral, isto é, o bem. Daí uma dupla crítica: a crítica da razão pura que tem por fim

disciplinar as nossas faculdades cognitivas: e a crítica da razão prática que tem por fim dirigir a vontade racional e livre.

Na crítica da razão prática, Kant adota um ponto de vista inteiramente oposto ao da razão pura. Nesta domina o princípio da relatividade, porquanto fica estabelecido que só podemos ter o conhecimento dos fenômenos, jamais o conhecimento das coisas; o que quer dizer: só podemos conhecer as coisas através das formas ideais da razão, de onde resulta que só podemos ter uma certeza relativa, isto é, subjetiva, e jamais a certeza objetiva ou absoluta. As questões tradicionais de Deus, da alma e da imortalidade são, pois, em absoluto excluídas, não se podendo pela crítica da razão pura, nesta ordem de idéias, chegar a nenhum resultado seguro. Mas a crítica da razão prática, tendo por fim dirigir a vontade, estabelece que o homem em todas as relações da vida deve sempre obrar tendo em vista "o bem pelo bem"; quer dizer: devemos obrar tendo em vista o bem absoluto. Ora, o bem absoluto supõe o conhecimento absoluto. É assim que não podemos conhecer pela razão pura, mas devemos restabelecer, por imposição da razão prática, as mesmas noções de Deus, da alma e da imortalidade.

Nossa vontade é racional e livre: é racional, isto é, a si mesma se impõe uma lei; é livre, isto é, por determinação própria se dispõe a obedecer a esta lei. Isto constitui o que se chama o imperativo categórico: é uma imposição absoluta da própria razão.

O imperativo categórico se resolve em normas de conduta, e é ao conjunto destas normas de conduta, que se dá o nome de moral.

A moral tem por fim, como se sabe, o bem; mas este pode ser considerado já em si mesmo – é o bem absoluto; já nas relações exteriores dos homens entre si é o bem relativo. Nisto está a distinção entre a moral e o direito. A primeira tem por fim o bem absoluto, isto é, o bem pelo bem, independente de quaisquer circunstâncias; o segundo tem por fim o bem relativo e consiste no respeito recíproco da liberdade de todos os homens que convivem na sociedade civil. Trata-se aí do bem relativo, exterior, e, portanto, dependente das circunstâncias do espaço e do tempo, sendo consideradas as ações dos homens em relação uns com os outros.

Tanto para a moral como para o direito deve haver um critério supremo. O critério supremo da moral é formulado por Kant nestes

termos: "Obra de modo que o motivo das tuas ações se possa converter em lei universal." O critério supremo do direito é este: "Obra exteriormente por maneira que o exercício da tua liberdade possa coexistir com a liberdade de todos, segundo uma lei universal." Como se vê, o critério do direito não é senão o mesmo critério da moral em termos relativos. O direito vem a ser a moral mesma, sendo, porém, subordinada às condições da organização social; é a moral assegurada pelo estado e garantida pela força; é o conjunto de regras, o sistema de leis e prescrições, numa palavra, o processo adotado pelo poder público para tornar possível a coexistência da liberdade de cada um com a liberdade de todos os outros na comunhão social, justificando-se assim perfeitamente, segundo os princípios de Kant, o conceito de Ihering quando considera o direito como um "organismo objetivo da liberdade".

Consideremos em particular o critério moral. O critério jurídico é apenas uma dependência. A crítica de um envolve necessariamente a crítica do outro.

Tenha-se bem presente o princípio: "Obra de modo que o motivo de tuas ações se possa sempre converter em lei universal." *Handle so, dass die Maxime deines Verhaltens jeder zeit zugleich als allgemeinen Gesetz gelten konnte.*

Este princípio é apenas uma forma mais complicada da regra tradicional mui conhecida: – não faças a outrem aquilo que não queres que se faça a ti mesmo. Cristo o formulou de modo preciso: "Aquilo que vós quereis que vos façam os homens, fazei-o também vós a eles. Porque esta é a lei." *Omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis. Haec est mim lex.* (São Mateus – VII, 12). A fórmula de Kant é quase uma tradução da fórmula evangélica. Haeckel descobre já este princípio, muito antes de Cristo, em Pitacos de Mitilene: – "Não faças a teu próximo aquilo que não quererias que ele te fizesse" – ; em Confúcio, o fundador da religião da China: – "A cada um faze o que quererias que ele te fizesse, e não faças a ninguém o que não quererias que te fizessem" –; em Aristóteles: "Nós nos devemos comportar para com os outros da mesma maneira por que desejamos que eles se comportem para conosco". O mesmo preceito é formulado ainda por Tales, Isócrates, Aristipo, Sexto e outros filósofos da antiguidade. Mas quem lhe deu a sua forma mais perfeita e dele fez aplicação mais completa, foi exata-

mente o Cristo; por onde se vê que Kant, do mesmo modo que Haeckel, quanto ao preceito fundamental da moral, em última análise, se liga ao Evangelho. Isto nada tem de estranho. Pelo contrário, é uma razão em favor da verdade do princípio, pois a verdade deve ser uma só e a mesa para todos. Mas estará realmente este preceito nas condições de satisfazer a todas as exigências da razão como critério supremo da conduta?

Vejamos. Em primeiro lugar este preceito é apenas uma fórmula prática da mesma a lei do amor. Não há distinção entre um e outro princípio. Haeckel apresenta as diferentes fórmulas acima indicadas, inclusive o que ele chama a lei de oiro da moral – amai-vos uns aos outros, como simples variações de um só e mesmo tema, sendo que se eu não devo fazer a meu próximo aquilo que não quereria que ele me fizesse, porque devo amá-lo como a mim mesmo. E deste modo todas as razões que foram levantadas contra o princípio do amor que poderemos chamar a *lei de harmonia*, prevalecem também contra este outro princípio que chamaremos a *lei de reciprocidade*. Depois, considerando o princípio em sua forma própria, é certo que se trata de um alto preceito moral, e que sempre o devemos ter em vista em nossas múltiplas relações com os outros homens; mas é evidente que ele não se estende a todas as modalidades da ação e por conseguinte não pode servir como critério supremo da conduta. Basta considerar a situação do infrator da lei. É um dever moral puni-lo. Mas coloque-se qualquer um na posição do culpado. Um homem de cultura moral superior poderá querer para si o que quer para os outros: a aplicação da pena. Mas considerando-se o comum dos homens, quem ignora que todos querem a pena para os outros, mas que ninguém a quer para si, quando mesmo se reconheça culpado? Além disto este preceito só compreende as ações do homem, quando considerado em relação com seus semelhantes. Mas há ações de valor cósmico, universal. Estas escapam, em absoluto, à ação do critério proposto.

Examinemos, pois, a coisa um pouco mais a fundo. Todas as nossas ações são determinadas por causas, e para apreciar o seu valor moral, é necessário examinar a significação destas causas. Sem isto é impossível chegar a qualquer resultado na apreciação. Ora, o *primum mobile* que nos leva a agir é a necessidade. Somos seres vivos, o que quer dizer, seres orgânicos; como tais temos funções a exercer, e estas, em grande

parte, para serem exercidas, precisam da coparticipação de nossa atividade. É assim que, para exercer a função nutritiva, precisamos de obter o necessário alimento; é assim que precisamos também de agir para exercer a função de reprodução A primeira tem por fim a conservação do indivíduo; a segunda tem por fim a conservação da espécie. De ambas nascem necessidades e estas é que nos levam a agir. Inúmeras complicações podem sobrevir nas múltiplas relações da vida social, por maneira que ações se podem dar tão complexas, que difícil, senão impossível, será precisar com segurança o motivo de sua determinação, mas no fundo há sempre a necessidade como força primordial.

A necessidade produz a inclinação, a inclinação gera o desejo, o desejo gera a paixão; e é neste conjunto de fatos que está o que se pode chamar a causa originária das ações. Mas, além desta causa originária, fornecida pela natureza, há, também na determinação das ações uma causa diretora, fornecida pela razão: os princípios que a razão estabelece, a norma de conduta, a lei. Enquanto se move somente por determinação de suas inclinações de seus desejos, de suas paixões; em uma palavra, enquanto se move por força de suas necessidades orgânicas, o homem se move como animal. Não é livre, e portanto está fora da esfera da moral. Começa a liberdade e, por conseguinte, a moral, somente quando começa o domínio dos princípios, isto é, quando o homem se move por determinação da própria consciência. É por isto que se pode dizer de conformidade, mais ou menos, com o espírito da doutrina de Spinoza: o homem dominado pelas paixões, é escravo; o homem dominando as paixões, é livre. É pela razão que o homem dirige as suas inclinações, os seus desejos, as suas paixões; o que equivale a dizer: é pela razão que o homem é livre, isto é, que o homem se governa. Por onde se vê que a condição da liberdade, e portanto o princípio da moral, é a subordinação de nossas inclinações, de nossos desejos, paixões e instintos; em uma palavra, a subordinação de nossas necessidades orgânicas, ou mais precisamente, do elemento natural da vida ao elemento racional da consciência.

É a razão por que digo: viver conforme a moral é viver conforme a razão, isto é, conforme os princípios que a razão estabelece, conforme as nossas concepções. Ora, as nossas concepções podem ser verdadeiras ou falsas. É evidente que não vai bem aquele que procede

conforme uma falsa concepção. O bem só pode vir da verdade. E sendo assim, e manifesto que já não pode haver dúvida sobre o critério da conduta. Este se impõe de modo irresistível e não pode deixar de ser o seguinte: O homem deve proceder sempre de conformidade com a verdade. Ser verdadeiro – eis, pois, a regra suprema das ações.

E este princípio que claramente se deduz pela simples compreensão do mecanismo mesmo da ação, também se poderá provar, não só pelo exame crítico da inteligência, pela análise mesma do espírito, como ao mesmo tempo pela observação empírica da natureza. Esta, efetivamente, é, em suas manifestações inferiores, puro mecanismo, matéria inconsciente. Vem depois a vegetação; depois a animalidade; e por fim o homem. E no homem vem primeiro a necessidade orgânica; depois a inclinação, o apetite, o desejo, a paixão, e por fim a idéia, a representação abstrata da ordem das coisas, ou mais precisamente, o conhecimento. O conhecimento é, pois, a manifestação superior, a última fase, o fim da evolução universal. A evolução universal é como uma escala ascendente, e nesta escala ascendente é o conhecimento que constitui o ponto terminal, o alvo, o destino, podendo-se assim dizer que todo o movimento da matéria não é senão um esforço permanente do cosmo para adquirir consciência de si mesmo. Além disto, o mundo considerado em si mesmo é uma atividade intelectual.[1] Ora, toda a atividade intelectual tem por fim o conhecimento. De maneira que, ainda sob este aspecto, claramente se vê que o conhecimento é o fim da evolução universal.

Temos, pois: o conhecimento é o fim da evolução universal. Ora, todo o conhecimento tem por objeto a verdade. Portanto: a verdade – eis a nossa suprema aspiração; e por conseguinte: ser verdadeiro – eis o critério supremo da conduta.

Este princípio tem, aliás, o valor de um axioma, pois não se compreende que possa alguém imaginar que o homem deva proceder contra a verdade. É assim da noção do conhecimento que resulta, como já vimos, o conceito da liberdade; e é também da mesma noção que resulta o princípio da moral. Devemos, pois, sempre e em todas as relações da vida, proceder de conformidade com a verdade. Ora, a verdade na ordem moral é o bem. É deste modo que o princípio supremo se re-

1 *Finalidade,* 3ª parte: "O mundo como atividade intelectual".

solve nas duas formas fundamentais da moral: – 1ª) fazer o bem; 2ª) não fazer o mal.

Mas aqui uma dificuldade invencível se apresenta e vem a ser: o que é o bem, o que é o mal? Não haveria, sobre este ponto, nenhuma dúvida se possuíssemos a verdade inteira completa. Mas infelizmente não a possuímos. É a razão por que vivemos entregues ao tumulto das paixões, ao caos das inclinações naturais. Nosso conhecimento é apenas um ponto luminoso no meio de uma noite infinita que nos cerca por todos os lados. Deste modo ignoramos tudo, sendo a verdade, por assim dizer, um ideal inatingível.

Neste caso como resolver, como deliberar?

Se não possuímos a verdade, devemos proceder de acordo com o que a natureza nos deu em lugar dela: devemos, pois, proceder de conformidade com o que se nos apresenta como verdade no foro da consciência. Ora, o que se nos apresenta como verdade é o que se chama nossa convicção. Devemos, pois, proceder sempre e em todas as relações da vida, de conformidade com as nossas convicções. É a transição do critério objetivo para o critério subjetivo da verdade.

O critério da verdade tem, pois, uma forma objetiva e uma forma subjetiva e pode ser formulado nestes termos:

Forma objetiva: Procede sempre e em todas as relações da vida de conformidade com a verdade.

Forma subjetiva: Procede sempre e em todas as relações da vida de conformidade com o que pensas que é a verdade, isto é, de conformidade com as tuas convicções.

. . . .

Capítulo IV

O CONCEITO DA LEI. AS LEIS NATURAIS E AS LEIS MORAIS E JURÍDICAS. O PONTO DE VISTA MECÂNICO TRANSPORTADO DA NATUREZA PARA O MUNDO SOCIAL E MORAL: IMPROCEDÊNCIA RADICAL DESTA TENDÊNCIA DO PENSAMENTO MODERNO.

MONTESQUIEU, o profundo autor do *Espírito das leis*, definia a lei nestes termos: "é a relação necessária derivada da natureza das coisas". É uma definição clássica; e os autores dos diferentes sistemas, costumam ordinariamente apresentar esta definição como um modelo de definição perfeita. Entretanto por isto se pode compreender quando muito, a lei natural que é simplesmente a representação abstrata da ordem dos fenômenos. Mas não é assim que se deve entender a lei em seu sentido próprio. Pelo contrário, a lei em seu sentido próprio, em sua significação natural, primitiva, é sempre uma regra de ação imposta pela autoridade: ou simplesmente pela autoridade da razão, e neste caso é a lei moral; ou pela autoridade do poder público, e neste caso é a lei jurídica. E mais comumente deste último, sendo que quando alguém nos fala em nome da lei, sempre se entende que representa a autoridade, que nos fala em nome do poder. A lei vem a ser, pois, a expressão oficial

do direito, o direito decretado e reconhecido. São os *mandamentos* na linguagem dos hebreus, o *nomos* na linguagem dos gregos, a *lex* na expressão enérgica dos romanos. E a lei assim considerada pode ser decretada, já em forma fragmentada – são as leis propriamente ditas, já em forma sistemática – são os códigos, a consolidação das leis e regulamentos, numa palavra, o direito codificado que representa uma fase superior da cultura jurídica.

Assim foi, assim será sempre, sendo que até a época dos gregos a palavra lei não teve outra significação. Mas resulta da lei, como se sabe, a ordem social. É uma norma comum de conduta; e desde que todos com ela se conformem, resulta daí que todos procedem da mesma forma, que todos obedecem aos mesmos preceitos; o que produz esta conseqüência – que a sociedade segue um curso regular e harmônico. Isto sem dúvida está sujeito a perturbações, devido à resistência das paixões e do interesse, como a outras causas que levam o homem a violar a lei. Mas contra todas estas perturbações estão sempre de guarda, não somente a sanção moral dos fatores éticos, como igualmente a sanção material dos fatores jurídicos, principalmente destes últimos com o complemento externo da força e com o complicado aparelho da organização social. De maneira que a lei realiza sempre o seu fim – a ordem, a despeito das perturbações que continuamente se reproduzem; e assim invariavelmente se observa que os fenômenos sociais se desenvolvem, por efeito da lei, numa sucessão regular e uniforme.

Tudo isto se explica, está bem entendido, por efeito da lei. E como acontece que também na natureza se verifica que os fenômenos seguem uma ordem regular e uniforme, era natural imaginar que isto igualmente se devia explicar pelo mesmo princípio, isto é, por efeito de leis. Foi assim que a palavra lei, empregada, de começo, somente com relação a ordem social, passou a ser igualmente empregada com relação aos fenômenos naturais.

Originou-se assim a idéia de lei natural. Isto se deu, porém, somente na época dos romanos, e foi Lucrécio, cremos, o primeiro que empregou a expressão *leges naturae*. É a lei de que trata Montesquieu quando considera – "a relação necessária que deriva da natureza das coisas". É uma metáfora no verdadeiro sentido da palavra. É uma aplicação

ilegítima da palavra *lei*, pois leva a supor que há um legislador da natureza, nas mesmas condições que há um legislador humano; e como as leis do homem são revogáveis e a todo o tempo modificáveis, dever-se-ia admitir, se a analogia é completa, que assim também são, a todo o tempo, revogáveis as leis da natureza, quando é sabido, pelo contrário, que a ordem dos fenômenos naturais é necessária e imutável.

Seja, porém, como for, é certo que a idéia foi consagrada pelos doutos, por maneira que a lei natural é hoje um conceito de reconhecimento e aceitação universal. Chama-se assim a lei no sentido científico, e a ciência mesma pode ser considerada como a coordenação sistemática das leis naturais.

Há, porém, das leis naturais para as leis propriamente ditas, isto é, para as leis morais e jurídicas, uma diferença radical, sendo absolutamente improcedente toda e qualquer tentativa de identificação. As primeiras são apenas uma representação abstrata da ordem dos fenômenos. São, pois, uma abstração em nós, e deste modo são absolutamente inertes, e nenhuma influência poderão exercer sobre as coisas, a menos que sejam consideradas como conhecimento, porque então habilitam o homem a dominar as forças da natureza; só neste caso podem ser consideradas como forças, não na natureza de onde são abstraídas, mas no homem que fica, por sua compreensão, dotado de um novo poder. É deste modo que nascem das ciências puras as ciências aplicadas, e com estas o movimento da indústria e a organização do trabalho; o que tudo constitui o que se pode chamar a força produtora da riqueza.

Mas aí, note-se bem, as leis naturais são consideradas não na natureza, mas no homem; obram não como fatos, mas como idéias, sendo que, consideradas em si mesmas, são absolutamente inertes, não podendo o homem legislar para a natureza, como o faz para a sociedade.

Não acontece assim com as leis morais e jurídicas. Estas são regras de ação, princípios de atividade. E deste modo, em si mesmas, são forças; e como tais produzem efeitos, determinam acontecimentos. Não é possível identificá-las com as leis naturais. Entretanto, empregada a palavra lei com relação à ordem da natureza, por derivação da ordem social tal foi a aceitação da idéia e tal foi a extensão com que veio a ser aplicada, que por fim já se pretende subordinar a seu domínio também a ordem social, interpretando-se as leis morais e jurídicas no sentido das

leis naturais. É certo que há leis que dizem respeito ao nosso desenvolvimento natural e orgânico, referentes às circunstâncias externas da vida social; – leis que se exercem sem qualquer cooperação da inteligência, por parte do homem; leis que se exercem inconscientemente e devem ser consideradas como sendo da mesma natureza que as leis fisiológicas, que as leis astronômicas, etc. Estas são, de fato, leis naturais; mas não é a elas que nos referimos e sim às leis morais propriamente ditas e nas mesmas condições às leis de caráter jurídico; leis que são obra do homem e que se exercem conscientemente e por ação do homem. É a estas que também se pretende dar o caráter de leis naturais, entendendo-se que não devem ser explicadas no mesmo sentido das leis naturais, como uma combinação particular de elementos puramente mecânicos, como um dado momento do desenvolvimento natural das forças cósmicas (*teoria evolucionista*); e se na formação destas leis não se pode negar a intervenção da inteligência, o que seria ir de encontro à experiência e negar a verdade dos fatos, isto, todavia, não exclui o seu caráter de leis naturais, porque a inteligência mesma deve ser considerada como um produto da natureza. É a invasão do materialismo na ordem moral e social.

É uma generalização ilegítima, porque não é permitido confundir coisas que de natureza são distintas. Considerada em termos gerais, a coisa tem uma certa aparência de verdade, porque, de fato, tudo o que existe e é objeto de nossa percepção, existe na natureza mesma; mas é que na natureza nem tudo se explica debaixo do mesmo ponto de vista, nem tudo se explica mecanicamente. Há a matéria, a forma exterior dos fenômenos, os corpos em movimento no espaço; mas há também um elemento interno, substancial, a força que move. Há um elemento que aparece, que se mostra fora, no espaço e no tempo; que é visto e conhecido; e há um elemento de natureza diversa, que existe em si mesmo, que tem consciência de si mesmo, que vê e conhece: é deste último elemento que nascem as leis morais e jurídicas.

Identificar estas duas ordens de fatos é desconhecer a natureza das coisas: é negar a mais comum experiência e confundir a substância com a forma, a matéria com a força, o movimento com o pensamento. É, entretanto, a tendência dominadora no momento atual do espírito humano. Nega-se a ação da inteligência na ordem social; nega-se a existência do elemento psíquico na natureza; altera-se radicalmente a verda-

deira significação do pensamento e tudo se explica na vida da sociedade, como na vida da natureza, só por ação da força inconsciente, só por ação das chamadas forças naturais. Estas estão sujeitas a leis. São as leis naturais, as leis no sentido científico. Mas as leis assim compreendidas não foram estabelecidas por nenhum legislador; existem por si mesmas. E mais ainda: os naturalistas mostram-se, de certo modo, inclinados a personificá-las como forças. As leis naturais se nos afiguram como colunas sustentando o cosmo. Haeckel as chama "as grandes leis eternas, leis de bronze". São como forças, como enormes correntes prendendo o mundo, nas mesmas condições que as leis morais e jurídicas são laços prendendo o homem. E estes laços, se bem que mais fracos, são também da mesma natureza. Ora as leis naturais são imutáveis, necessárias, fatais. As forças se desenvolvem necessariamente e, uma vez postas em ação, os efeitos se farão sentir inevitavelmente. Responsabilizá-las, porque algumas vezes nos contrariam e transtornam a obra do homem, seria absurdo; elas não têm consciência e fazem o que devem fazer necessariamente. Mas se devem ser compreendidas do mesmo modo as forças humanas e não têm outra significação as leis morais e jurídicas, é evidente que também estas devem ser imutáveis, necessárias, fatais. Esta concepção é a negação da liberdade. E, negado este conceito, não têm significação a ordem moral e o princípio da responsabilidade. No que chamamos ordem social e moral, como na ordem da natureza, tudo é legítimo porque tudo é inevitável. Não podemos condenar, nem responsabilizar o incêndio que devora, a inundação que destrói, o raio que fulmina; mas também não podemos condenar, nem responsabilizar o ódio que quer sangue.

Esta doutrina é falsa. É a concepção materialista do mundo hoje renovada sob a denominação de teoria da evolução ou concepção evolucionista da natureza. Aí se considera somente a forma exterior dos fenômenos, a manifestação objetiva da força, isto é, o movimento. Mas além do movimento, além desta aparência[2] corpórea, desta forma que se agita e se move no cosmo, que é vista e conhecida, há também o princípio que vê e conhece, há também o pensamento. São as duas ma-

2 A palavra aparência é aqui empregada em sua significação técnica. Não quer dizer ilusão: é o que aparece, o que se mostra exteriormente no espaço e no tempo.

nifestações formal e substancial da força; é a força considerada como fenômeno, e é a força considerada como *coisa em si*. O primeiro é a força objetiva, a força propriamente dita; a segunda é o pensamento ou a manifestação subjetiva da força. A força produz o movimento e com este a necessidade mecânica; o pensamento produz o conhecimento e com este a liberdade, e é só com a liberdade que começa a ordem moral. Ali tudo se move por determinação de uma causa exterior, objetiva; aqui há o ser que se move por determinação própria, por determinação da própria consciência; há o ser inteligente, o homem. Este estabelece, ele próprio, da lei a que tem de obedecer, governa-se a si mesmo. É a esta lei que o homem mesmo estabelece que precisamente se dá o nome de lei moral e jurídica, elaboração do pensamento, obra da inteligência, sendo de notar que quando estabelece esta lei, pode-se dizer que a inteligência é princípio criador, porque a lei moral não é uma simples abstração, mas uma realidade. Ela é, de fato, uma das forças vivas da História: produz fatos, determina acontecimentos; e como tal não se pode confundir com a lei natural, simples representação abstrata da ordem dos fenômenos, imagem da realidade.

. . . .

Capítulo V

AS LEIS MORAIS E JURÍDICAS. SUA SIGNIFICAÇÃO PRÓPRIA: A LEI COMO CONVICÇÃO COMUM, A LEI COMO CONVICÇÃO DA CONSCIÊNCIA COLETIVA.

DEFINEM ordinariamente a lei nestes termos: é uma regra de ação imposta pela autoridade. Outros afirmam: é a noção segundo a qual um ser livre se dirige em seus atos. Zaleski diz: é uma regra estabelecida pela autoridade superior. São noções que exprimem, no fundo, a mesma idéia. Mas aí temos apenas o que se pode chamar uma definição formal da lei. Para examinar, porém, a coisa em sua significação própria, para estudá-la em sua significação precisa e mais profunda, é necessário entrar na essência mesma dos fatos.

Vejamos. Foi estabelecido um critério supremo da conduta. É partindo daí que poderemos determinar com toda a segurança o verdadeiro conceito da lei; que poderemos apresentar da lei uma definição, não formal, porém substancial.

Ficou estabelecido que devemos proceder sempre e em todas as relações da vida de conformidade com a verdade. É a forma objetiva do critério da verdade. Mas a verdade, sabem todos, é, até certo ponto, um ideal inatingível; erramos a todo o instante, sobre as coisas mais sim-

ples; não conhecemos a natureza; não conhecemos a sociedade de que fazemos parte; não conhecemos a nós mesmos. Como aplicar, pois, o princípio? Torna-se necessário modificá-lo, adotando uma fórmula mais acessível às nossas forças, mais prática, mais eficaz e, sobretudo, aplicável a todas as modalidades da ação. Eis aqui: é nosso dever proceder sempre e em todas as relações da vida de conformidade com o que pensamos ser a verdade, isto é, de conformidade com as nossas convicções. É o critério subjetivo da verdade, O primeiro, sendo observado rigorosamente, daria em resultado uma moralidade absoluta; mas esta existe apenas como ideal; deve ser a nossa aspiração subjetiva; mas não pode ser atingida. O segundo dará em resultado uma moralidade relativa. É ainda deficiente, incompleta; mas é a única compatível com as condições da nossa existência social. A perfeição existe somente quando as nossas convicções são verdadeiras, isto é, quando o critério subjetivo coincide com o critério objetivo. É o ideal a que todos devemos aspirar, de onde resulta que a busca da verdade é o primeiro dos nossos deveres.

É a doutrina de que já dei uma idéia em outra parte quando disse: de dois modos pode o homem proceder na sociedade: de conformidade com as suas convicções ou de conformidade com os seus interesses, paixões, etc. Nem se compreende que possa proceder de outro modo, a menos que não se ache em seu estado normal, que obedeça a uma necessidade orgânica irresistível, que obre como louco, sem consciência do resultado de suas ações, ou que seja impelido por uma força exterior superior à sua vontade. Pode-se assim estabelecer que o grau de moralidade está na razão inversa do sacrifício das convicções a conveniências; e, adotada esta regra, pode-se afirmar que aquele que nunca sacrifica as suas convicções a conveniências é um homem perfeito. E para conseguir esta perfeição, cumpre notar, é necessário que o homem se esforce. Às vezes acontece que as nossas convicções coincidem com as nossas conveniências. Neste caso o homem é feliz, mas não tem grande mérito; falta aquilo que constitui o verdadeiro merecimento: o sacrifício, a luta, o esforço individual.

Pode acontecer que uma ação seja subjetivamente boa e objetivamente má. Isto se dá quando o homem procede em obediência a uma falsa convicção: a ação deve então ser condenada, mas o agente não merece censura, uma vez que foi sincero. E pode suceder o contrá-

rio, isto é, que o homem seja levado a agir por determinação de uma isenção má, estando convencido de que a verdade e o dever são exatamente o contrário, e, entretanto, acerte por erro. Neste caso a ação deve ser aprovada, mas o agente praticou um ato imoral: o bem não é então obra sua, mas do acaso.

A sinceridade vem a ser, pois, uma grande virtude, de onde resulta ao mesmo tempo que a hipocrisia é o mais hediondo dos vícios. A hipocrisia é, de fato, a personificação consciente da mentira, a negação absoluta da moral. É a significação profunda da criação genial de Molière. Tartufo é uma grande figura moral, é o ideal negativo da moralidade.

Temos, pois, um princípio: deve o homem obedecer sempre à inspiração de sua consciência, deve o homem proceder sempre de conformidade com as suas convicções. O contrário disto seria negar o que a consciência afirma, seria negar-se a si mesmo. Mas resulta daí uma grave dificuldade: é que as nossas convicções são variáveis e incertas, sendo certo que não só variam de indivíduo a indivíduo, como no mesmo indivíduo, a todo o instante podem mudar. Quantas vezes não acontece que num grupo de indivíduos, sobre o mesmo assunto, cada um pensa de modo diferente, isto não somente se tratando de questões de alta complicação, porém mesmo se tratando de questões da mais fácil compreensão? É muito comum. E, considerando-se o mesmo indivíduo, quantas vezes não nos sucede verificar que o que imaginávamos ontem ser a verdade, hoje reconhecemos ser um erro grosseiro, evidente; e vice-versa? Ora, sendo assim, como obter a regularidade, como obter a uniformidade e a fixidez nas ações? Vê-se que se as nossas convicções são a única regra de conduta, o resultado não pode ser senão a anarquia. É aqui que se apresenta a necessidade imperiosa da lei.

Mas o que é a lei? É o que passamos a examinar. O homem não é um ser isolado. É ao mesmo tempo um todo e uma parte: um todo como indivíduo completo que é; e uma parte como membro da comunhão social. Deste modo não é somente às suas convicções pessoais que deve obedecer, mas também às convicções da coletividade; e caso esteja a sua convicção individual em contradição com a convicção comum, é esta última que deve prevalecer: esta é que é a lei.

Eis aqui, pois, segundo o meu ponto de vista a verdadeira significação da lei: é a convicção comum, é a convicção da consciência coletiva; já, tendo por si somente a autoridade da razão, e neste caso é a lei moral; já, tendo por si também a autoridade do poder público, e neste caso é a lei jurídica.

E por que devemos ceder em face da convicção comum, por maneira que esta se nos imponha como lei? Por três razões: 1º) porque a parte necessariamente deve ceder em face do todo; 2º) porque isto é uma das condições da ordem social; 3º) porque há em favor da consciência comum a presunção de verdade. É assim que ao critério objetivo da verdade sucede o critério subjetivo da convicção, e a este o critério da lei que é, por assim dizer, uma transação entre os dois.

Obediência à lei – eis, pois, a primeira condição, a condição suprema da ordem moral. E devemos a ela obediência, quando mesmo seja contrária às nossas convicções. De sorte que não devemos ceder nas nossas convicções, em face de qualquer interesse, em face de qualquer conveniência, em face mesmo de qualquer perigo; mas devemos ceder em face da lei. Foi fato de que nos deixou um exemplo grandioso, sublime, o memorável Sócrates, morrendo por obediência à lei, estando, entretanto, convencido, certo de que a lei pela qual morria, naquele momento, não representava a verdade.

Fica, pois, positivamente acentuada a nossa definição. A lei é a convicção comum, a convicção da consciência coletiva traduzida em regras de conduta. Mas aqui uma grave objeção nos poderá ser, porventura, levantada. E vem a ser esta: A definição de um fato deve compreender esse fato em todas as suas modalidades. É o preceito lógico: a definição deve compreender todo o definido. Assim a definição da lei deve se estender a esta em todas as suas manifestações e deve ser verdadeira para todos os tempos, e para todos os povos; deve compreender a lei dos povos cultos e a lei dos povos incultos; a lei dos povos regularmente organizados, e a lei dos povos de organização menos regular, e mesmo a lei dos povos rudimentares.

Ora, quando a lei é feita pelo povo, diretamente, como acontece nos comícios populares, ou indiretamente como sucede nas assembléias constituídas por livre escolha das massas, compreende-se que se possa definir a lei – a convicção comum, a convicção da consciência co-

letiva. Mas como se poderá justificar este princípio em outros casos? Por exemplo como se poderá justificá-lo quando a lei é decretada por uma oligarquia, ou mais precisamente, quando um déspota impõe à coletividade a sua vontade como lei?

Edmundo Picard, em seu livro – *O direito puro,* nos descreve o poder legislativo, sob diferentes aspectos. "O poder legislativo", diz ele, "é um organismo variável. Suas transformações podem ser estabelecidas em séries histórica e cronológica. É a princípio a Divindade considerada como fonte universal, ditando o direito aos homens pela revelação. Mais tarde é o soberano absoluto, como representante de Deus sobre a Terra, edificando o direito à sua vontade. São em seguida as oligarquias religiosas ou leigas, *menue monnaie* dos grandes déspotas, primeiro rudimento de uma aproximação para a coletividade. Depois grupos mais extensos: a humanidade superior, suposta mais capaz de descobrir e exprimir o direito, a Elite (ou o que se julga como tal) aqueles que, nos governos parlamentares modernos, se chamam as classes dirigentes ou "o país legal". Enfim, por uma evolução nova, onde o sufrágio universal foi conquistado, chega-se a atingir a coletividade inteira, a massa."[3]

Poder-se-á então perguntar: como é possível em todos estes casos considerar a lei como a convicção comum, como a convicção da consciência coletiva?

Consideremos particularmente a lei como revelação da própria Divindade, e a lei como manifestação da vontade do déspota, isto é, consideremos o caso do direito divino e o caso do direito autocrático que são exatamente os que podem parecer mais rebeldes a uma interpretação no sentido de nossa definição. Quanto ao direito divino a coisa é claríssima. Se um governo impõe como lei o que ele diz ser a revelação divina é porque sabe que o povo tem fé na Divindade. Por conseguinte o que ele impõe como lei é exatamente a convicção do povo. E, no caso do déspota o caso é o mesmo. Aqui já não é na Divindade, mas no homem mesmo que a multidão acredita. De maneira que, de toda a forma, a lei é sempre a convicção comum, a convicção da consciência coletiva.

3 Edmundo Picard – *Le droit pur*. V parte, XCV.

Se se trata de um povo sem crenças, de um povo sem idéias, de um povo sem convicções, rebanho de escravos que se deixa dominar por um déspota, neste caso a convicção que aparece, a convicção que se impõe e domina, e que por isto mesmo deve ser considerada como convicção comum, é em verdade a convicção do déspota. Depois o déspota nem sempre se impõe pela força. É ordinariamente um homem de valor, que dispõe de poderosos elementos na coletividade, que se impõe por suas idéias e por sua energia, cujas opiniões são acatadas, em cuja palavra se tem fé; que domina, portanto, nas consciências. É a sua vontade que, de fato, se traduz em lei; mas a sua vontade representa, em todo caso, uma convicção comum. É só assim que o despotismo se estabelece naturalmente, e é só assim que pode ser durável.

E de outra forma não se compreende que um só homem chegue a impor a sua vontade como lei a todos os outros em qualquer coletividade. E o mesmo se deve estabelecer se a lei vem de uma oligarquia, sendo que se o déspota ou a oligarquia chegam a alienar de si todas as afeições, e perdem toda a fé na consciência pública, necessariamente hão de ser apeados do poder, pois de todo lhes falta com o desaparecimento da fé na consciência do povo, a força que os mantinha. Por onde se vê que a lei é sempre e de toda a forma a manifestação da consciência pública.

Esta consciência pública, esta convicção comum pode ser traduzida com maior ou menor fidelidade, e é exatamente pela maior ou menor fidelidade com que se faz esta tradução, que se pode medir o grau de perfeição das leis. Nisto uma grande variação se observa, variação que vem desde a vontade arbitrária, violenta, brutal que se impõe pela força, até o livre assentimento de todas as vontades unificadas pela posse de uma só e mesma convicção. Esta última situação seria a perfeição; mas isto nem sempre é possível. Por isto o mais que se pode exigir é que a lei seja a convicção da maioria. É o que é compatível com as condições da existência coletiva.

E seja como for, a obediência à lei é a primeira condição da vida moral. Mas é preciso nunca perder de vista o seguinte: que para ser verdadeiramente respeitável, para que deva ser por todos acatada como coisa que nem de leve pode ser ferida, como coisa sagrada, é preciso que a lei represente, de fato, a convicção comum, a convicção da cons-

ciência coletiva, sendo que toda a vez que o poder público nos impõe uma lei contrária às nossas convicções, isto é, contrária ao pensamento geral, exerce uma opressão. Já não é a lei, mas a força que governa. E neste caso é legítima a revolução, sendo necessário acentuar que se a opressão chega a tomar proporções exageradas e não é possível vencê-la pela discussão, pela propaganda, pela persuasão, em uma palavra, pela luta das idéias; neste caso, já não é somente um direito, mas um dever moral reagir, empregando a força contra a força. É a força da razão que degenera em inconsciência da força: é uma autoridade que cai por perder a consciência de sua missão, e é uma consciência nova que se forma: é um poder que extravaza e se abate, degenerando na inconsciência feroz da brutalidade; e é um poder novo que nasce, fundado na inspiração de um novo ideal.

A História está cheia de exemplos dessas lutas grandiosas que são o processo mesmo de seu desenvolvimento, e ao mesmo tempo a comprovação desse fato que é também a afirmação de uma verdade suprema: é a consciência que move o mundo.

Livro II

O problema do direito em particular: exposição e crítica dos sistemas

. . . .

Introdução

O CONCEITO do direito varia entre os diferentes sistemas, varia, quase que se pode dizer, de indivíduo a indivíduo.

– Que é direito? – pergunta Gumercindo Beça, em seu interessante trabalho que vem como apêndice aos *Ensaios de Filosofia do Direito* de Sílvio Romero. E entretanto, na cogitação do problema proposto, começa observando que "através dos sessenta séculos da história, esta questão tem recebido as respostas mais contraditórias". Depois reproduz e critica diversas definições.

Eu vou repeti-las aqui, sem nenhum comentário, e unicamente para dar uma idéia da divergência que se nota entre os autores quanto à intuição do direito.

Eis aqui:

Heráclito: O direito é a necessidade física que mantém todas as coisas na sua ordem própria e no seu curso normal.

Parmênides: É a ordem absoluta, a necessidade metafísica que torna impossível as coisas absurdas.

Pitágoras: É o igual multiplicado pelo igual.

Hípias: É a convenção dos cidadãos sobre o que se deve fazer ou não.

Sócrates: É o conhecimento e a observância das leis verdadeiras que governam as relações de homens com homens.

Platão: É a virtude que mantém a unidade, o acordo, a harmonia.

Aristóteles: É a proporção e a medida nas relações sociais.

Zenão: É uma manifestação da razão universal que nos manda viver honestamente.

O jurisconsulto Paulo: *Quod semper bonun et aequum est.*[4]

Celso: *Ars boni et aequi.*

S. Tomás de Aquino: O direito é um aspecto da ordem segundo a qual a sabedoria divina põe em movimento as forças da criação.

Grotius: É o que convém à conservação da convivência social.

Hobbes: É a utilidade comum.

Leibniz: É uma matemática de relações imutáveis.

Kant: É a coação universal que protege a liberdade de todos.

Helvetius: É a utilidade do maior número.

Hegel: É o supremo princípio pelo qual, reconhecendo-nos como pessoas, devemos igualmente respeitar os outros como pessoas.

Schelling: É um produto da vontade universal que se esforça por atingir a constituição ideal concebida pela razão.

Mamitani: É a participação do bem absoluto.

Bentham: É a maior felicidade do maior número possível.

Thibaut: É a possibilidade de coagir garantida pela lei.

Kierulf: É a unidade concreta da vontade do Estado e dos particulares.

Stuart Mill: É o interesse geral e bem entendido da humanidade.

Ihering: É o conjunto das eondições existenciais da sociedade coativamente asseguradas pelo poder público.

---

4 É curioso observar que os jurisconsultos romanos, tão profundos na ciência do direito, poucas vezes definiram o direito. É muito conhecida a definição das *Institutas* de Justiniano: *Justitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi.*

O mesmo autor:

O direito é a segurança jurídica do gozo.

É a ordem legal da vida.

É o equilíbrio da espontaneidade humana.

É a poesia do caráter.

É a religião do egoísmo.

Giuseppe Carle: É a idéia arquitetônica da sociedade humana.

Tobias Barreto: É a disciplina das forças sociais ou o princípio da seleção legal na luta pela vida.

Gumercindo Beça não aceita nenhuma destas definições e por sua vez define: – O direito é o total das medidas, sugeridas pelo espírito de uma época, adotadas pelo caráter de um povo, e formuladas pelo Estado em regras coativas, fácil e inevitavelmente exeqüíveis, para impedir ou para reparar os efeitos de toda a afirmação da vontade humana, a que corresponda ou uma negação da personalidade do agente, ou um sofrimento imerecido de outrem.

Poderíamos, além destas, apresentar muitas outras definições.

Exemplifiquemos:

Lerminier: O direito é a harmonia e a ciência das relações obrigatórias dos homens entre si.

Gumplovicz: É uma forma de vida em comum produzida pelo encontro de grupos sociais heterogêneos e desiguais em poder.

Nova: É o organismo e a ordem externa das sociedades humanas.

Cavagnari: É uma norma suprema para direção do livre poder humano.

Korkunov: É a delimitacão dos interesses.

Rousset: É o que é imposto pela autoridade como a regra das nossas ações.

Icilio Vanni: É o complexo das normas gerais impostas à ação nas relações externas e asseguradas pela autoridade do Estado, para garantir os indivíduos e a comunhão na consecução de seus fins.

Basta. Seria inútil querer insistir. Como se vê, não é exageração afirmar: cada autor, cada definição do direito. Como se compreende

isto? Uma definição é a determinação de um conceito; "é uma individuação lógica perfeita", diz Felippo Masci, "uma determinação no campo lógico, análoga à determinação de um ponto no espaço pelas suas coordenadas".[5] Ora, esse ponto no espaço é fixo, e um vez determinado, permanece sempre no mesmo lugar. E se há analogia entre esse ponto fixo no espaço e a determinação de um onceito no pensamento, é bem de ver que não se podem apresentar do mesmo fato dois conceitos diferentes, porque para isto seria necessário que o conceito mudasse e o que corresponde no conceito à imobilidade do ponto fixo matemático é a imutabilidade.

Expliquemo-nos. O ponto fixo matemático é um ponto que se supõe imóvel no espaço. Pois bem: o conceito é um ponto fixo no espaço do pensamento. Ora, o espaço do pensamento é o tempo, e o que corresponde no tempo ao que se chama movimento no espaço é a mudança. Um exemplo dará o necessário esclarecimento. Suponhamos que um corpo qualquer se decompõe, natural ou artificialmente.

Sendo considerado em relação ao espaço, esse fato é movimento, porque, para que haja decomposição, é necessário que as partes componentes daquele corpo sejam retiradas do lugar em que se achavam. Agora, sendo considerado em relação ao tempo, o que vem a ser esse mesmo fato? Simplesmente mudança. Nós não diremos: aquele corpo ou as partes componentes daquele corpo estão sendo postas em movimento. Diremos ao contrário: aquele corpo está mudando de forma.

Por onde se vê que o que corresponde no tempo ao que se chama imobilidade no espaço é precisamente a imutabildade. De maneira que quando se diz que os conceitos são os pontos fixos do pensamento, significa isto exatamente que os conceitos são imutáveis.

Isto parece difícil de justificar, quando é sabido que a definicão é a determinação de um conceito e o mesmo fato que é definido por um em certo sentido, logo em seguida é definido por outro em sentido inteiramente diverso; e o mesmo indivíduo, não raro, a uma definição que aceitara, prefere depois outra em termos diferentes e mesmo

---

5 *Elementi de Filosofia* – vol. I – parte 2ª – seção 1ª.

opostos, tratando-se do mesmo assunto ou da mesma idéia. O caso do direito é precisamente neste sentido altamente significativo, pois vimos por quantos modos tem ele sido compreendido, parecendo mesmo que não há dois autores que o concebam do mesmo modo. Ora, não basta isto para demonstrar que os conceitos, em vez de serem imutáveis, ao contrário podem variar de indivíduo a indivíduo e até no mesmo indivíduo? Nesta interpretação há um engano. De fato, os conceitos são imutáveis e quando dois indivíduos definem a mesma coisa por modos diferentes, ou a diferença está somente nas palavras e não nas idéias e neste caso, apesar da diferença aparente, eles em realidade possuem o mesmo conceito; ou há realmente diferença nas idéias e neste caso acontece que representam pela mesma palavra conceitos diferentes. Essa última hipótese é a mais comum, quando não acontece que o indívíduo faz jogo de palavras a que nada corresponde no espírito, ou a que correspondem idéias confusas e mal definidas, representações obscuras que são exatamente o sinal da ausência de conceitos, o que equivale a dizer, a expressão do vácuo do pensamento.

Os conceitos que parecem variar não são conceitos; são idéias obscuras e incertas, falsas representações, representações duvidosas e mal definidas, as mais comuns aliás na vida do espírito. Mas desde que os conceitos se definem com a necessária clareza, desde que se apresentam com evidência irresistível no campo da consciência, são de fato imutáveis, são realmente os pontos fixos do pensamento.

Hamilton empregou esta fórmula memorável: "As palavras são as fortalezas do pensamento." E com isto quer dizer que é por meio das palavras que estabelecemos nosso domínio sobre o território do pensamento, fazendo de cada uma de nossas conquistas intelectuais uma base de operações para efetuar novas conquistas. É como se o pensamento fosse um vasto campo a explorar. Para aí definitivamente se estabelecer é necessário que o espírito domine sobre certos e determinados pontos, e é fixando-se sobre estes pontos determinados que ele pode estender o seu domínio. Pois bem: estes pontos fixos no território do pensamento são exatamente os conceitos. Mas Hamilton coloca os conceitos sob a dependência da linguagem. "Uma vez formado por abstração das qualidades semelhantes e das qualidades não semelhantes dos objetos, o conceito voltaria à confusão e ao infinito de onde o espírito o

evocou, se um sinal vocal que o fixa e ratifica não o tornasse permanente para a consciência." Na linguagem de Hamilton a palavra é, pois, o sinal do conceito.

É o que equivale a dizer: a palavra é o conceito objetivado; fórmula que corresponde a esta outra: a palavra é o corpo da idéia.

Compreende-se assim por que Hamilton dá tanta importância às palavras, a ponto de qualificá-las como as fortalezas do pensamento.

É que as palavras são o corpo da idéia; é que as palavras são a expressão dos conceitos. De maneira que o que vale na palavra é a idéia que ela exprime ou conceito que nela se objetiva, sendo que palavras sem idéias ou frases sem conceitos são simples combinações de sons que nada evocam no espírito. Tal é o caso de uma palavra ou de uma frase pronunciada em língua estrangeira cujo sentido não percebemos. É, pois, o conceito que dá vida e uma significação positiva à linguagem; é o conceito que constitui o que rigorosamente se pode chamar a alma da palavra. Por onde se vê que a fórmula de Hamilton poderia sem o menor inconveniente ser substituída por esta outra: – os conceitos são as fortalezas do pensamento –; pois as palavras não são senão expressões dos conceitos, ou mais precisamente conceitos objetivados. Os conceitos são efetivamente o que se pode chamar as posições definidas do espírito, os pontos fixos do pensamento, e é sobre eles que se apóia todo o edifício do conhecimento. Mas para isto, bem se vê, é necessário que os conceitos sejam verdadeiramente conceitos, que sejam de fato posições definidas do espírito, idéias perfeitamente claras e positivas, noções devidamente definidas e delimitadas.

Todo o conceito assim devidamente determinado, como posição definida, como ponto fixo do pensamento, é necessário e imutável. A necessidade e a imutabilidade são, pois, dois predicados essenciais do conceito, e todo o conceito que não satisfaz a estas duas condições é falso, não é um conceito, mas uma representação obscura, destinada a desaparecer, logo que sobre os fatos se tenha de fazer sentir, naquela determinada região do espírito, a luz da verdade. Ora, sendo assim, pergunta-se: como se compreende que o conceito do direito seja tão variável e incerto entre os diferentes autores, a ponto de quase se poder di-

zer: cada pensador, cada definição do direito; cada cabeça pensante, cada conceito próprio?

O fato é estranho. Poder-se-á explicá-lo dizendo que o homem ainda não conseguiu determinar com a necessária segurança a verdadeira significação do direito; que se trata aí de uma idéia extremamente complexa; que esta idéia, além disto, se nos apresenta sob aspectos múltiplos e variáveis, de maneira que a maior parte dos autores, tratando defini-la, consideram não a idéia em sua totalidade, mas apenas um de seus aspectos particulares; de onde resulta variedade de definições e por conseguinte a aparência de mutabilidade do conceito. Esta circunstância pode influir, e muitos autores, tratando de definir o direito, de fato definem não o direito propriamente dito, mas apenas algum ou alguns dos seus aspectos. Mas não é permitido generalizar este fato, de modo a afirmar que o homem ainda não conseguiu elevar-se à verdadeira concepção do direito. O direito é uma idéia tão velha como o mundo e desta idéia se têm ocupado em todas as épocas os espíritos mais eminentes. É, além disto, uma idéia que entra como elemento essencial em todas as relações da sociedade; idéia que influi sobre todas as coisas da vida, que interessa a todos os homens, que é uma das forças vivas da História. Não se compreende que esta idéia já não tenha sido claramente percebida pelos que com a necessária atenção observam os fatos. Não é, pois, porque não tenham a verdadeira compreensão do direito que os homens o definem de diferentes modos.

Pode-se explicar por outro modo. O direito é um fato relativo. É um produto do desenvolvimento histórico dos povos, dizem os representantes da escola histórica dos jurisconsultos, um produto da consciência pública nacional, variável no tempo e no espaço. De maneira que cada povo tem o seu direito próprio e em cada povo a cada época corresponde uma intuição particular do direito. Deste modo, cada um que define o direito define-o segundo as condições do povo a que pertence e na conformidade da intuição particular da sua época. Ora, estas condições mudam. Eis aí a razão por que o conceito varia.

Esta explicação é errônea, porque se o direito é relativo e variável, quem o definir, deve defini-lo tendo em vista esta circunstância. Deve assim definir, não o direito segundo as condições particulares de

um povo, ou na conformidade da intuição particular de uma época, mas o direito em geral, compreendendo todas as suas manifestações relativas, compreendendo todas as suas variações e mutações imagináveis. É a significação do preceito lógico: a definição deve compreender todo o definido. Se eu defino o direito considerando-o apenas segundo as condições de um povo ou de uma época, não defino o direito propriamente dito, mas apenas uma das suas modalidades: não apresento um conceito, mas unicamente o fragmento de uma idéia. O conceito é a idéia geral, é a representação universal e necessária de um fato: deve, pois, compreender esse fato em todas as suas modalidades possíveis, em todas as suas formas imagináveis; e uma definição desse fato, sendo, como se sabe, a determinação ou a individuação do conceito a ele correspondente, deve satisfazer a essas condições. Assim o conceito do direito é a idéia geral do direito; deve, pois, compreender o direito em todas as suas formas possíveis; o direito de qualquer povo e o direito de todas as épocas; o direito dos povos que tenham obtido ou possam porventura obter o mais alto grau de cultura, e o direito dos povos de organização mais grosseira, onde a lei se resolva nos costumes mais ferozes e a vontade brutal dos dominadores seja única lei respeitável, tratando-se de homens cuja consciência endurecida ainda não se fez acessível à compreensão da alta significação e valor moral da existência. Só assim teremos o que se pode chamar um conceito adequado do direito, isto é, um conceito em cuja determinação ou definição se tenha com o necessário rigor observado o preceito lógico; a definição deve corresponder a todo o definido: *omni et soli definito.* De maneira que se todas as definições que têm sido apresentadas do direito são sempre relativas, isto é, nos limites da vida de um povo determinado ou na conformidade das circunstâncias de uma época, o resultado é que todas elas são falsas.

Não se pode admitir que essa circunstância tenha passado despercebida aos olhos dos juristas e dos filósofos; todos conhecem as condições de uma boa e perfeita definição. Por conseguinte, não é aí que está a razão da variedade de sistemas que se nota no que tem relação com a determinação do conceito do direito. Os autores definem realmente o direito, cada um a seu modo. É um fato de suma gravidade, porque ou todas estas definições são parciais, referentes somente a uma ou algumas das modalidades ou aspectos particulares do direito, e neste

caso são todas falsas, porque não compreendem o direito em sua totalidade; ou, a não ser assim, forçoso é reconhecer que cada um tem a sua intuição particular do direito, havendo assim tantos conceitos do direito quantas cabeças pensantes. Neste último caso o conceito do direito é sempre subjetivo, isto é, sempre relativo à constituição particular de cada indivíduo; o que equivale a dizer que não há conceito do direito porque o conceito só é verdadeiramente um conceito, idéia devidamente definida e delimitada, posição definida do espírito –, quando adquire, precisamente o que se chama *valor objetivo*, isto é, quando se torna um só e o mesmo para todos.

Para maior clareza consideremos um exemplo. Eis aqui: *o triângulo é um polígono de três lados.* Ainda bem que este exemplo é tirado da matemática, de entre as ciências a mais precisa. Trata-se efetivamente de um conceito que é logo com a máxima clareza percebido e compreendido. São elementos da definição: polígono (*gênero*); de três lados (*diferença específica*). A idéia, uma vez definida, não pode ser confundida com outra; é uma idéia devidamente delimitada, é uma posição definida do espírito. A idéia de triângulo (polígono de três lados) é de fato uma só e a mesma para todos.

Pode-se determinar o conceito por outras palavras, mas a idéia é sempre a mesma no fundo. Trata-se, pois, de uma idéia que se tornou necessária e imutável, de um fato mental que adquiriu, por assim dizer, valor objetivo (um só e o mesmo para todos), o que equivale a dizer: trata-se de um conceito na vedadeira significação da palavra.

Consideremos agora o conceito do direito. Sabe-se que da noção do direito têm sido apresentadas inúmeras definições. Estas definições não são diferentes somente na contextura da fase, mas precisamente no seu conteúdo lógico; não são expressões apenas diferentes na forma para um só e mesmo pensamento idêntico no fundo, mas concepções distintas quanto à sua substância mental, juízos lógicos essencialmente diferentes e, às vezes, até opostos quanto à significação real das idéias. Como se explica isto? Será que não se possa conseguir do direito um conceito na verdadeira significação da palavra, de valor objetivo? Será que os fatos de ordem moral e jurídica sejam sempre variáveis e incertos, não se podendo aí obter idéias devidamente delimitadas, posições definidas no campo do pensamento? O fato é que as definições do

direito variam entre os diferentes autores, variam de sistema a sistema e quase que se pode dizer, de indivíduo a indivíduo, e se o fato é geral e constante, deve ter uma causa natural e permanente. Eu penso que esse fato realmente tem uma causa natural e permanente, e essa consiste no seguinte: é que a noção que se tem do dever, o que equivale a dizer, da norma de nossa conduta, ou mais precisamente, da regra de nossas ações, e por conseguinte, da moral e do direito, nos vem, antes de tudo, da intuição que temos das coisas, e principalmente da intuição que temos de nós mesmos. Quer dizer: cada um deduz as normas de sua conduta, e por conseguinte, a sua compreensão do direito, conforme a idéia que tem de si mesmo e da natureza. É desnecessário observar que se trata aqui do direito considerado em seu sentido objetivo, isto é, do direito como norma da ação (*norma agendi*).

Efetivamente, parece-me de evidência irresistível que é somente pela compreensão que eu tenho de mim mesmo como princípio de atividade, e pela compreensão que tenho do mundo, como teatro em que essa atividade se exerce, que eu poderei fazer a dedução do meu dever. Por outra forma a coisa não se explica, porque se eu não sei o que sou, nem para que fim vim ao mundo, também não posso compreender como deva ser a minha conduta. É uma observação que já no meu livro *Finalidade do mundo,* tive de fazer, sustentando que a noção do dever e por conseguinte a idéia do direito somente pode ser deduzida por uma concepção do todo universal, isto é, por uma filosofia. Eis aqui: para deduzir as leis da moral, é preciso: 1º) que o homem conheça a natureza; 2º) que se conheça a si mesmo. E isto é evidente, portanto ninguém se poderá elevar à compreensão da verdadeira noção do dever, sem perceber claramente: 1º) qual a significação racional da natureza; 2º) qual o papel que representa no mundo. Em uma palavra: a moral somente pode ser deduzida por uma concepção do todo universal, isto é, por uma filosofia. Se eu não sei para que fim vim ao mundo, se eu não sei qual o destino das coisas, também não sei como deva proceder. Isto é decisivo. Quando muito poderei imaginar que tudo isto que me cerca foi feito para o meu gozo; e a moral utilitária é a moral do apetite e do instinto; numa palavra, é a vida conforme a natureza, quando a moral propriamente dita deve ser a vida conforme a razão. É o conhecimento próprio que sobretudo importa para a dedução das leis da conduta, veri-

ficando-se assim, mais uma vez, a importância e alta significação do conselho de Sócrates: conhece-te a ti mesmo. Também por isto forçoso é reconhecer uma certa verdade no princípio de Protágoras: o homem é a medida de todas as coisas: *Panthon krematon metron anthropos*. É que nada se pode fazer sem a coparticipação da consciência. É a consciência que verdadeiramente constitui a fonte única do conhecimento. O homem deve primeiramente interrogar-se a si próprio: é a condição para a interpretação da natureza? Mas isto é apenas o ponto de partida. Começa com esta interrogação uma elaboração permanente, e para essa elaboração não há limites nem no espaço, nem no tempo. Em verdade o homem é apenas um ponto isolado no cosmo. Assim somos todos. Mas partindo de nós e em torno de nós, para todos os lados se estende o infinito; e esse infinito que se manifesta fora de nós nas múltiplas modalidades da força, através do espaço e do tempo, ao mesmo tempo se manifesta dentro de nós, sob outra forma, nas múltiplas variações da atividade e do saber. É preciso de tudo isto adquirir uma concepção racional e precisa, para que se possa chegar à verdadeira compreensão do dever – (*Finalidade do mundo*, 3ª parte: “O mundo como atividade intelectual”, cap. II.)

Um exemplo servir-nos-á para esclarecer a questão. Imaginemos um selvagem, um homem que nunca tenha visto uma cidade, que não tenha noção de coisa alguma em tudo o que tem relação com vida civilizada, transportado para um grande estabelecimento industrial, sem que se lhe tenha dado a menor explicação sobre o que deva fazer. Esse homem vê ali um grande movimento; vê a matéria-prima sendo transformada pelo trabalho; vê os produtos sendo retirados para os seus diferentes destinos; vê homens em atividade, etc. A princípio nada compreendendo daquilo, é evidente que, sem que lhe seja indicado, não pode ter idéia do que lhe cumpre fazer. Só pouco a pouco, à proporção que vai observando em que se ocupam aqueles homens, que vai compreendendo a aplicação que dão às coisas ali existentes e o fim a que são destinados os produtos daquela indústria, isto é, somente à proporção que vai adquirindo uma certa noção das coisas e dos fatos, é que se vai sucessivamente formando em seu espírito uma vaga intuição de que cada coisa tem ali o seu destino próprio; de que cada um entra como elemento naquele todo que é por isto mesmo um conjunto harmônico,

havendo assim para todos uma certa norma de conduta, sendo que toda a vez que essa norma deixa de ser por qualquer um observada, há perturbação e desordem que interrompe a marcha regular da obra comum. Se observa, por exemplo, que um operário precisa de remover um corpo superior às suas forças e, tentando o que não lhe é facultado pelas condições naturais, procura a todo transe remover o corpo de que se trata, empregando um esforço excessivo, esforçando-se em vão; neste caso o nosso selvagem, se já está em condições de compreender o fato e o não domina a timidez de que sem dúvida se há de mostrar possuído nesse meio estranho, decerto correrá em auxílio do mesmo operário, movido como que por um instinto superior, impelido por disposição orgânica. É naquela consciência obscura, pela noção que vai adquirindo das coisas, o primeiro lampejo da compreensão do dever. Partindo daí o selvagem vai pouco a pouco se modificando, vai pouco a pouco se adaptando ao meio, e com o tempo adquire uma noção mais clara das coisas, uma compreensão mais precisa daquele todo de que ele próprio faz parte. Por fim termina familiarizando-se com os homens e as coisas, adquirindo uma noção clara e precisa daquele conjunto de fatos, sabendo que tudo ali tem o seu destino próprio, e por conseguinte, compreendendo que todos devem proceder segundo certas e determinadas regras. Então é um operário entre os demais operários, perfeitamente consciente do papel que ali representa, certo positivamente do que lhe compete fazer.

A situação do homem em face da natureza é rigorosamente a mesma. A natureza é como um grande estabelecimento; estabelecimento, bem se vê, de proporções infinitas; oficina onde se trabalha numa obra perpétua; obra que se estende de uma a outra extremidade do mundo; obra para a qual não há limites nem no espaço, nem no tempo. Aí cada coisa tem o seu destino próprio; cada conjunto de fatos exerce uma função determinada. Nada é inútil e se algumas coisas nos parecem inúteis ou mesmo perniciosas, é porque não sabemos qual o papel que representam, nem temos idéia da sua verdadeira e legítima significação. Se chegasse, porém, a compreender devidamente a sua verdadeira significação no conjunto das coisas, ver-se-ia que representam um momento preciso na gradação da existência e entram como elemento na harmonia do todo. Infinita na sua extensão, infinita na sua duração, infinita na sua multiplicidade de aspectos, a natureza segue, entretanto, em todas as di-

reções e em todos os sentidos, uma ordem regular e constante da sucessão, por tal modo que no limite da universal existência cada série de fenômenos segue uma ordem determinada, como se obedecesse a leis invariáveis e eternas, e consideradas conjuntamente, todas as séries se prendem na unidade do todo, sem que nada se possa deslocar, nem desviar do seu caminho, como se o todo universal fosse um poema infinito, poema vivo e da mais perfeita harmonia; como se o mundo fosse o desenvolvimento necessário, fatal, de um pensamento perpétuo.

Nada disto, porém, é perceptível à consciência comum. Colocado em face desse poema infinito da existência, o homem vê a desordem, onde reina a harmonia; vê o mal, na relatividade das suas concepções obscuras, na imperfeição das suas idéias sempre parciais, sempre incompletas, sempre relativas, onde a natureza se desenvolve na conformidade das suas leis necessárias; vê a ruína e a morte, onde a natureza emprega os meios necessários e próprios para a reconstrução e renovamento da vida.

Partícula mínima no todo, átomo no seio do infinito, o homem, não obstante, se distingue de todos os fenômenos que são objeto de sua percepção por esta particularidade: porque é capaz de sentir e conhecer, porque é um ser dotado de consciência. Esta consciência de que é dotado, é de proporções limitadas, extremamente restritas, mas tem ao mesmo tempo, como organismo apropriado à percepção dos fenômenos, uma capacidade ilimitada. Por maneira que pouco sabemos e pouco poderemos talvez saber ou conhecer, pelas condições mesmas da nossa organização psíquica; mas não obstante, tudo o que existe interessa à nossa curiosidade cognitiva, e nada há que não se deva compreender como estando destinado a ser objeto do nosso conhecimento. É a razão por que todos sentimos a necessidade do conhecimento como uma sede que não se esgota: e o conhecimento é, de fato, a necessidade fundamental do espírito: preocupação que nada interrompe, aspiração que não tem limites assinaláveis. Por onde se vê que a consciência, se bem que de proporções limitadas quanto às suas condições orgânicas, é não obstante, um receptáculo infinito: *espelho através do qual se reflete a imagem do mundo.*

Pode-se assim dizer que pelas condições mesmas de nossa organização o infinito do mundo se reflete no infinito da consciência; de

maneira que, ao lado da existência exterior que se desenvolve numa infinidade de mundos, cada um dos quais, por sua vez, se reveste de uma infinidade de aspectos, decompondo-se o todo em séries sucessivas, em quantidade inumerável; recompondo-se estas séries em combinações igualmente sucessivas, também em quantidade inumerável; ao lado dessa realidade viva e visível que enche o espaço e o tempo, gradativamente se vai formando o nosso conhecimento, a noção que se adquire das coisas; imagem, na consciência, da ordem dos fenômenos em que se decompõe a realidade; representação abstrata das condições da existência. E é precisamente no conhecimento e somente pelo conhecimento que a existência adquire valor, sendo que se nós mesmos não fôssemos dotados de aptidão para o conhecimento, nem existisse nenhum ser capaz de sentir e conhecer, nenhum ser dotado de consciência, neste caso o mundo, tal como existe, seria como se não existisse. Tudo seria morto e insensível. Nada se poderia perceber do que existe, e por conseguinte nada se poderia admirar do que é belo e grandioso. Não haveria a luz, não haveria o som, nem seria por qualquer modo concebível o que se chama idéia. Não se poderia mesmo falar em concepção, nem em realidade, sendo coisa de que não se poderia cogitar, a linguagem, uma vez que não se poderia pensar. De nada se teria notícia, e deste modo a natureza inteira, com a sua variedade infinita de aspectos, na sua sucessão indefinida de formas, ficaria eternamente sepultada no vácuo: noite silenciosa e eterna, na qual jamais, um momento, poderia brilhar um raio de luz, de modo a tornar perceptíveis as maravilhas do cosmo: o que tudo demonstra, de todo irresistível, a verdade do princípio: que é precisamente no conhecimento e somente pelo conhecimento que a existência adquire valor.

Pode-se assim chamar o conhecimento o princípio que anima a realidade, a força que dá vida a tudo o que existe; pode-se chamar o conhecimento, alma da existência. Entretanto, esse princípio, ou mais precisamente, esse fato que tem assim tão alta significação no que tem relação com o mecanismo mesmo do mundo, é um fato que se forma por gradações imperceptíveis. Começa como uma luz que vem do ignoto. Mas essa luz vai sucessivamente estendendo os seus raios, e por último atinge, ou pelo menos, aspira atingir mesmo o ilimitado, o infinito.

É aqui inoportuno o momento para fazer a explicação do processo de formação do conhecimento. Basta consignar que é somente na consciência e somente pela consciência que ele se forma. Mas para adquirir o conhecimento, a consciência precisa de órgãos apropriados, precisa de um organismo. Pois bem: o organismo da consciência é a sensibilidade.

Esse organismo funciona e sua função se resolve em sensação ou impressões sensíveis.

A sensação ou as impressões sensíveis têm dois aspectos: um aspecto tônico que se resolve no afeto interno (prazer ou dor), compreendendo o sentimento e todas as suas operações ou modalidades (afeição, emoção, paixão, etc.); e um aspecto representativo que se resolve na percepção dos fenômenos e o ponto de partida para o processo da ideação. Vem assim a imagem, depois a idéia e por último o conceito que é já uma operação do juízo. E ao juízo se segue o raciocínio que é já a investigação do desconhecido e, por conseguinte, o exercício mesmo da atividade filosófica que dá em resultado a ciência.

Sobre este assunto já me expliquei devidamente, no livro acima citado (1ª Parte: "A Filosofia como atividade permanente do espírito humano", cap. V), e julgo a propósito repetir aqui: – A natureza é o grande e interminável problema do espírito humano. Nossa ignorância é como um longo véu que a envolve; e como é quase nada o que sabemos das coisas, resulta que tudo se apresenta com o caráter de mistério, sucedendo ainda que, levantada a ponta do véu com as primeiras noções que conseguimos adquirir, tão grande e tão maravilhosamente imponente se mostra a natureza, que parece que o mistério cresce. São bem conhecidas as palavras de Sócrates: *só sei que nada sei*. E isto não significa senão que é à proporção que vamos aprendendo alguma coisa, que chegamos a adquirir consciência da extensão infinita da natureza. Entretanto, com o tempo e através das gerações que se sucedem, alarga-se a esfera da consciência. Às primeiras noções adquiridas na observação dos fenômenos inumeráveis do cosmo reúnem-se outras, organizando-se todas em diversas ordens de conhecimento correspondentes às diversas ordens de manifestações naturais. Os fatos são explicados e classificados; são descobertas e definidas as leis que presidem a sua aparição e desenvolvimento; é determinada e compreendida a ordem de sua sucessão e coexis-

tência. De modo que ao lado do mundo que passa, que ninguém sabe de onde vem, nem para onde vai, mas que nunca termina, gradativamente, indefinidamente se vai formando no espírito do homem uma consciência que o representa. Mas esta representação também obedece a leis, desenvolve-se e cresce; e do mesmo modo que a natureza não tem limites, também ela nunca se poderá tornar definitiva e completa. Depois está sujeita a erros, pode refletir falsamente na realidade: daí a necessidade da verificação e da prova, e é só depois de haver sido submetido a essa prova e verificação, que qualquer ordem de conhecimento pode ser apresentada como expressão da verdade. Os conhecimentos que vão sendo verificados, conforme a analogia dos fenômenos a que se referem, vão sendo ao mesmo tempo coordenados e classificados, organizando-se em corpo de doutrina; e é assim que se origina a ciência, a qual se organizando e desenvolvendo, divide-se em diversos ramos, conforme as diversas ordens de fenômenos observados. Deste modo as noções mais gerais sobre os corpos, as propriedades do número e da extensão formam o objeto da matemática. O movimento, essa atividade permanente que se desenvolve indefinidamente no espaço e no tempo, constitui o princípio de outra ciência, a mecânica. Da observação e verificação do movimento dos astros, do estudo dos corpos celestes, nasceu mais outra, a astronomia. E assim por diante, decompondo-se a ciência, em seu desenvolvimento, nestas diferentes ordens de conhecimento: matemática, astronomia, mecânica, e mais particularmente considerando-se as modalidades especiais da matéria, física, química, biologia, etc. Mas até aí trata-se somente dos fenômenos quanto ao seu aspecto exterior, trata-se somente dos fenômenos objetivos. Não satisfeito, porém, com isto, o espírito, depois de observar o que se passa fora de si no espaço e no tempo, volta-se para o interior de si mesmo e trata de indagar de que natureza é o princípio mesmo gerador do conhecimento: daí a psicologia e a metafísica. E sempre que qualquer conhecimento chega a ser verificado e fica por isto mesmo devidamente organizado, é ciência. Mas o espírito nunca se dá por satisfeito: não se contenta com o conhecimento adquirido, quer continuar na sua exploração da natureza que aliás não fica diminuída em sua parte desconhecida, porque em alguns caracteres insignificantes chegou a se revelar à consciência humana. Nesta exploração do desconhecido é que está propriamente a função da filosofia, de

modo que a filosofia não é propriamente uma ciência, nem sequer um dos ramos do conhecimento; é a inteligência mesma em ação explorando a natureza e produzindo a ciência; em uma palavra: é o próprio espírito humano em sua atividade permanente, indefinida.

Temos até aqui considerado o homem, debaixo do ponto de vista intelectual, isto é, como atividade pensante. Neste sentido o conhecimento é a necessidade fundamental do espírito. Ora a necessidade é a força originária na determinação das ações. E a necessidade do conhecimento em particular, agindo como força, dá em resultado a investigação do desconhecido. É o que chamo filosofia, que é assim o conhecimento em via de formação, fato que se manifesta como uma atividade permanente do espírito; e ao resultado da filosofia, isto é, ao resultado dessa atividade permanente que é o exercício mesmo da nossa energia pensante em sua função natural, chamo ciência, conhecimento organizado e verificado. É o que eu chamo função teórica da filosofia. Mas não é isto o que nos importa aqui. O que é mister considerar para o fim que temos em vista, é o homem debaixo do ponto de vista moral, isto é, o homem como vontade racional e livre.

Neste sentido a questão que se nos apresenta é esta: Como se forma no espírito do homem a noção da obrigação? Como chegamos a compreender que é preciso conformar nossa conduta com certas e determinadas regras e como podemos fazer a dedução destas regras? Em uma palavra: Como se forma no espírito do homem a intuição do dever? Esta questão já está resolvida, e o exemplo acima figurado de um selvagem que é transportado para um grande estabelecimento industrial cuja significação ele ignora, por si só é bastante para nos dar uma idéia precisa do que se pode chamar a gênese do sentimento moral. É pelo conhecimento gradual que vai adquirindo dos homens e das coisas, é pela compreensão total a que finalmente se eleva daquele conjunto de fatos, que ele chega a perceber que todos ali cooperam para um trabalho que se destina a certos e determinados fins e que cada um se deve esforçar para a obra comum, na medida de suas forças e na conformidade do papel que lhe é distribuído. Temos aí a gênese do dever, tal como se poderia observar, mesmo artificialmente, em proporções restritas, na relatividade de um meio determinado. Pois bem: considerando-se a noção do dever em geral, considerando-se as leis da conduta em seu sentido uni-

versal, necessário, o processo é o mesmo, com esta única diferença: que aqui o meio que se faz necessário interpretar e conhecer é a existência mesma, o conjunto das coisas. Antes de ter qualquer noção sobre as coisas, o homem poderá viver conforme os seus instintos, conforme as suas necessidades orgânicas, conforme as suas inclinações naturais; mas isto é uma vida puramente animal, a vida inconsciente e mecânica das bestas. Para realizar o que se chama vida moral, é necessário que ele se torne racional e livre, isto é, que adquira consciência de si mesmo e do mundo, sem o que não poderá compreender, em primeiro lugar, qual o papel que representa na universal existência e, em segundo lugar, qual o fim a que é destinado. E sem isto, é evidente que não poderá saber qual a direção que deve dar à energia de que é dotado; o que equivale a dizer: será impotente para fazer a dedução das leis da conduta. Em uma palavra: a noção do dever somente pode ser legitimamente deduzida por uma concepção do todo universal, isto é, por uma filosofia.

É, pois, da filosofia que deriva imediatamente a intuição do dever. É o que eu chamo a função prática da filosofia.

Mas a filosofia é uma coisa a se fazer sempre, nunca definitivamente feita. É, como já tive ocasião de dizer, um monumento que a cada instante se renova, uma esfera que indefinidamente se alarga. E cada esforço individual, cada construção particular, por mais que se afigure a seus autores como obra completa e definitiva, não é senão material, apenas uma pedra para a obra comum da humanidade. E se esta pedra é de forte consistência, resiste, entra como elemento para a obra comum, aumenta o tesouro dos conhecimentos humanos, e perdura; mas se é uma fraca pedra, uma construção arbitrária e fantástica, tem de ser destruída, é pedra que se desfaz, e volta fatalmente ao pó de onde saiu. Isto se explica: é que a filosofia é o espírito mesmo investigando o desconhecido, elaborando o conhecimento. Ora, tudo o que existe, interessa ao conhecimento e se deve explicar como devendo ser objeto do conhecimento; e como a existência é infinita, nem tem limites assinaláveis no espaço e no tempo, daí resulta que também não há limites assinaláveis para a investigação do desconhecido, sendo certo que a elaboração do conhecimento jamais poderá esgotar a existência. Todo o conhecimento elaborado é ciência. Aí descansa o espírito na posse da verdade. Mas toda a ciência é apenas um ponto deter-

minado no seio do desconhecido, o que equivale a dizer, no seio do infinito; e partindo desse ponto e em torno desse ponto para todos os lados se estende o desconhecido em proporções infinitas. De maneira que jamais poderá o conhecimento elaborado ou a ciência esgotar a esfera do desconhecido; e pelo contrário com o desenvolvimento das ciências parece que o desconhecido cresce; circunstância que tem a sua explicação neste fato: que o espírito galgando uma posição mais eminente descortina horizontes mais largos e deste modo descobre novas e estranhas perspectivas. É por isto que toda a vez que o espírito descansa na posse de uma verdade, chega ao ponto terminal numa série de investigações; mas este ponto terminal é apenas o ponto de partida para uma nova série.

O trabalho do espírito é, pois, permanente, contínuo. Mas o que é mais importante é que a filosofia, elaborando o conhecimento, não somente vai fundando as ciências, o que quer dizer, alargando e consolidando o conhecimento científico (função teórica), como ao mesmo tempo abrange, por disposição natural, o conjunto da universal existência, e deste modo vai sempre fornecendo os elementos necessários para uma concepção do mundo. Deste modo não somente continuamente se esforça por dar uma explicação da verdadeira significação racional da existência, como ao mesmo tempo procura definir a posição do homem no seio do Universo.

É debaixo deste último ponto de vista que a filosofia nos habilita a fazer a dedução das normas da nossa conduta, pela compreensão que fornece ao mesmo tempo do nosso destino e do destino universal. É assim precisamente da filosofia que se origina a lei, base da ordem moral e princípio orgânico das sociedades. Mas também é exatamente, sendo considerada sobre este aspecto, que a filosofia é uma obra a se fazer sempre, jamais definitivamente feita, como afirmei em começo. É que a filosofia, sendo uma concepção do mundo, está sempre sujeita a ser renovada, modificada em seus fundamentos, à proporção que se forem desenvolvendo os conhecimentos humanos. É, pois, uma coisa que está sob a dependência do grau de desenvolvimento do espírito; e como o espírito se desenvolve sempre, daí resulta que a filosofia é como uma esfera que indefinidamente se alarga, sendo certo, por exemplo, que um selvagem não pode ter a mesma compreensão da natureza que um homem de alta

cultura mental. Neste sentido pode-se dizer que a filosofia é uma obra d'arte, na qual a imaginação entra em contribuição com a experiência e a ciência para a construção do monumento. Não se trata, pois, de uma obra fixa e imutável; mas de uma construção que vai crescendo sempre, espécie de poema no qual a majestade do cosmo se reflete, poema vivo e real que por si mesmo se desenvolve e ao mesmo tempo continuamente se renova, como se fosse uma luz que vai sempre subindo e que, à proporção que sobe, vê mais ao longe os confins da existência.

Pois bem: é exatamente nesse fato que está a razão da incerteza e variação que se nota entre os diferentes autores e, mesmo se poderá dizer, entre os diferentes indivíduos quanto à intuição do direito. Efetivamente: é da filosofia que nos vem a noção do dever e por conseguinte, a intuição do direito como regra das ações. Ora, a filosofia varia, é uma força em desenvolvimento contínuo, é uma atividade que continuamente se modifica e renova. Por conseguinte o direito como um produto dessa força, como uma repercussão, na ordem prática, dessa mesma atividade, está também necessariamente sujeito a variar, pois tem que acompanhar inevitavelmente as evoluções do pensamento filosófico, e deste modo é igualmente uma força em desenvolvimento contínuo, um princípio que continuamente se modifica e renova.

Que a filosofia influi sobre o direito e que a noção do direito resulta como uma conseqüência necessária da intuição filosófica, é uma verdade que se impõe de modo irresistível. Neste sentido pode-se dizer: dize-me como compreendes a natureza e eu te direi qual a noção que tens do teu dever.

Suponhamos um sectário da teoria da criação, um homem que explique o mundo como obra de um poder criador infinito. Para esse homem o mundo foi criado por Deus. Ora se Deus criou tudo o que existe, deve ter, desde o começo, estabelecido para cada coisa a lei de sua existência: deve ter assim estabelecido *ab initio* a lei da existência do homem, a lei da vida em comum, a lei da sociedade, e por conseguinte o direito. Deste modo é evidente que esse homem, coerentemente só poderá compreender o direito como a expressão da vontade divina (concepção teocrática do direito). Se ele, dando um certo desenvolvimento à sua doutrina, explica o monarca como um representante de Deus sobre a Terra, fará também modificação na sua concepção do di-

reito e dirá: o direito é a expressão da vontade do soberano (concepção autocrática).

Suponhamos agora que se explica o mundo como o resultado de uma simples combinação de forças cegas inconscientes, como um produto puramente mecânico da massa que enche o espaço, resultado exclusivo do movimento dos átomos, princípio essencial e fundamental da constituição da matéria. Neste caso é evidente que a lei só se pode compreender como um produto mecânico, como um dado momento no desenvolvimento das forças. Será, quando muito, a expressão da ordem exterior, e o direito em particular poderá ser definido, por exemplo, nestes termos: é o equilíbrio das forças sociais. Ou então, uma vez que a força é o princípio supremo, poder-se-á dizer: trate cada um de trabalhar pela maior expansão da força; ser forte – eis a lei; portanto o que é preciso é dominar; dominar sobre todos e sobre tudo – eis o ideal da conduta.[6]

Cada um deduz, pois, o direito conforme a intuição que tem de si mesmo e do mundo, e esse direito assim deduzido não é propriamente um conceito, na verdadeira significação da palavra, mas um fato de ordem psíquica que exerce ação real sobre a vida, que se objetiva no costume e na lei e vai agir como força na comunhão social. Deste modo as definições do direito não são propriamente determinações de um conceito, mas apenas de descrições de um fato. São definições sistemáticas que cada um apresenta conforme o prisma de suas idéias. E como na ordem moral é difícil, senão impossível, distinguir a idéia do fato, exatamente por isto, porque as idéias na ordem moral são fatos, sendo que são as idéias que aí dominam como forças, disto resulta que, o mais das vezes, quando se pretende determinar um conceito, apenas se dá expressão a uma intuição particular, variável e relativa, limitada às condições de uma época e dentro do círculo estreito do desenvolvimento mental de um indivíduo ou de um povo.

Para determinar o conceito do direito, é necessário apresentar dele não uma definição sistemática, mas uma definição geral que deva ser aceita por todos: só assim a idéia adquire o que se chama *valor objetivo*, isto é, se torna uma só e a mesma para todos; condição sem a qual o

6 *Finalidade do mundo,* 3ª parte: "O mundo como atividade intelectual", cap. I.

conceito jamais ficará devidamente determinado. Isto é difícil porque o homem não se pode libertar do jugo das suas idéias, especialmente na ordem moral. É a razão (por exemplo) por que remorso tortura o criminoso que tem consciência de haver praticado um ato mau que o degrada. Ele violou a lei, desobedecendo à inspiração da sua consciência, mas a autoridade da razão, que é em que se resolve o que chamamos domínio das idéias, continua a dominá-lo, condenando a sua conduta como um tribunal inflexível. Assim, se eu compreendo o mundo de um certo modo, necessariamente compreendo também o meu dever de certo modo, em correspondência com a minha intuição da existência. O mesmo se dá com o direito que é apenas a lei a que devo obedecer, para proceder de conformidade com o meu dever. E neste caso, tratando de fazer a determinação do conceito do direito, não posso fazer abstração da minha própria intuição, de maneira a conceber não o direito tal como penso que ele é, mas o direito em geral, de modo a ficarem compreendidas no conceito todas as manifestações e todas as modalidades da idéia.

Eu defino, por exemplo, o direito nestes termos: é a norma de conduta imposta por autoridade do poder público. É a minha definição própria. Mas quem nos garantirá que o poder público não venha a desaparecer um dia, sendo possível imaginar que a harmonia social se estabeleça por livre acordo das vontades? Quem nos pode garantir de que um dia não virá a se realizar o ideal anarquista; e neste caso, desaparecido o estado, eliminado o poder público, como se poderá compreender o direito como norma de convivência social, como a regra de ação imposta por autoridade do poder público?

Ninguém se pode libertar do jugo de suas idéias. Por conseguinte ninguém poderá definir o direito senão na conformidade do prisma da sua concepção do Universo.

Eu me proponho, não obstante, neste livro a fazer o estudo da idéia do direito. Mas com isto, é preciso acentuar, não quero dizer que pretenda fixar definitiva e positivamente o conceito do direito. Neste caso ficaria encerrado o ciclo do desenvolvimento do direito; mas o direito como a filosofia, de que é um produto necessário, é também uma obra a se fazer sempre, nunca definitivamente feita; e por conseguinte, não é propriamente um conceito, idéia fixa e imóvel; mas uma das forças vivas da História. Assim, o que eu pretendo é não determinar o con-

ceito do direito, mas precisamente estudar as principais manifestações da consciência jurídica contemporânea.

A consciência jurídica contemporânea se resolve em três grandes sistemas, compreendendo:

1º A escola racionalista dos filósofos;

2º A escola histórica dos jurisconsultos;

3º A escola positiva dos naturalistas.

É ao estudo destes três sistemas ou destas três manifestações da consciência jurídica hodierna que se dedica este 2º livro.

O primeiro sistema produziu a teoria do direito natural.

O segundo produziu a filosofia do direito.

O terceiro produziu a sociologia.

A teoria do direito natural, a filosofia do direito e a sociologia – tais são as três grandes manifestações da consciência jurídica contemporânea. A cada uma destas grandes doutrinas será dedicada uma seção especial neste livro.

Primeira Seção

A escola racionalista dos filósofos: teoria do direito natural

. . . .

I

A NOÇÃO DO DIREITO NATURAL. ADMITIDA A DUALIDADE DA LEI MORAL E JURÍDICA, AINDA TEM CABIMENTO A IDÉIA DE UM DIREITO NATURAL COMO TERCEIRA NORMA DE CONDUTA?

A CIÊNCIA da ação em sua significação mais geral é o que se chama ética, e como fazendo parte da ética se deve entender qualquer investigação sobre a natureza e significação das ações; isto quer se trate da ciência propriamente dita, o que sucede quando se considera a ação como objeto do conhecimento e não se tem outro intuito, além da compreensão da verdade (moral especulativa ou teórica); quer se trate apenas da dedução das leis da conduta (moral prática). Agora a ética é que compreende duas partes: a moral propriamente dita e o direito; a moral, que considera a ação na esfera da consciência individual e estuda as leis da conduta quando deduzidas somente por autoridade da razão (moral sem sanção exterior); e o direito, que considera a ação na esfera da consciência coletiva e estuda as leis da conduta quando estabelecidas por autoridade do poder público (moral com sanção exterior).

Em qualquer das hipóteses é preciso não esquecer que o que se tem em vista é sempre a lei moral. A lei moral é que verdadeiramente constitui a lei suprema, sendo que o fim de toda a organização, quer de ordem moral, quer de ordem jurídica, não é outro senão a realização deste fato: – a vida conforme a razão; fato que é a condição da liberdade e o princípio mesmo da ordem moral. Esta ordem só se poderia estabelecer de modo absoluto, quando se conformando todos com a razão, ao mesmo tempo viesse a suceder que se conformasse cada um com todos os outros. Compreende-se que isto só seria possível, havendo identidade absoluta de pensamento, o que só se poderia realizar com a posse comum da verdade, pois só esta é uma só e a mesma para todos. Mas sendo a verdade, de certo modo, um ideal inatingível, resulta daí que a identidade de pensamento só se pode conseguir relativamente, isto, não pode ir além da uniformidade acidental das convicções; o que traz como conseqüência que a ordem moral também só se pode estabelecer relativamente.

É o que se poderia exprimir por outra forma, dizendo que a justiça é sempre relativa, uma vez que se funda, não na verdade, imutável e eterna, mas nas convicções, variáveis e passageiras. Mas seja como for, a justiça absoluta é que deve ser a nossa aspiração suprema, e quando não exista como fato, deve sempre existir como ideal.

A justiça absoluta, a perfeita conformidade da ação com o pensamento, e a perfeita conformidade do pensamento com a realidade, isto é, a ação conforme a convicção e a convicção em todos conforme a verdade: tal seria a perfeição moral, a moral, objetiva, completa, absoluta. Nesta hipótese tudo se faria na luta e espontaneamente: não se poderia compreender a violação da lei, nem tampouco se poderia compreender e explicar a necessidade de um constrangimento exterior. Quer dizer: o direito seria desnecessário. Mas como a moral só é possível relativamente e o homem é dominado pelas paixões e pelo erro, daí resulta que a lei moral por si só não basta para assegurar a conformidade da ação com o pensamento (harmonia ética), fazendo-se necessário acrescentar à sanção moral propriamente dita, uma sanção material, exterior, estabelecendo-se um poder como órgão da consciência pública, e sendo impedido o homem de fazer o mal, pelo emprego da força.

O direito vem, pois, simplesmente como complemento da lei moral. Quer dizer: sendo deficiente a sanção moral, fundada exclusivamente em fatos de ordem moral (condenacão da própria consciência, execração pela consciência pública, etc.), não bastando estes fatos para conter o homem nos limites da lei, por isto se faz necessária uma sanção material, exterior; mais precisamente: se faz necessário o emprego da força para assegurar o cumprimento das leis morais cuja violação põe em perigo a ordem social.

Se bem que a lei que o direito realiza ou pretende realizar seja a mesma lei moral e o fim seja para ambas um só e o mesmo, que é a ordem moral ou harmonia ética, todavia ela raramente se distingue a lei moral da lei jurídica, porque, como sabemos, em primeiro lugar, a lei jurídica não compreende todas as leis morais, mas somente aquelas de que depende imediatamente a segurança social; em regra, as leis de caráter proibitivo; e depois, porque na lei jurídica acresce, como já vimos, o complemento exterior da força.

Há, pois, evidentemente duas leis, ou duas ordens de leis como fundamento da sociedade: em primeiro lugar, a lei moral, como lei essencial; depois a lei jurídica, como lei complementar.

Fora disto não se compreende outro sistema de normas reguladoras da conduta. Todavia, há uma escola de pensadores eminentes, escola que dominou mais de um século e tem ainda hoje representantes nas mais altas esferas do pensamento, que admite, além da lei moral e jurídica, ainda outro princípio regulador da conduta: o direito natural. Tem razão de ser esta terceira norma de conduta? É o que importa verificar.

Antes de qualquer outra coisa, cumpre determinar com a necessária precisão a significação dos termos.

Ficou devidamente explicado que a lei moral é a norma de conduta estabelecida por autoridade da razão, e que a lei jurídica é a norma de conduta estabelecida por autoridade do poder público.

Neste caso, interpretando a coisa segundo a significação natural da palavra, o direito natural deve ser a norma de conduta estabelecida pela própria natureza. E como a natureza não estabelece leis, poder-se-á exprimir por outra forma a mesma idéia, dizendo: é a norma de conduta derivada das próprias condições da existência. Ora, leis conforme as condições da existência são leis deduzidas da observação dos fatos, são as leis

no sentido de Montesquieu, abstrações em nós, da ordem dos fenômenos, relações necessárias derivadas da natureza das coisas.

Ora, estas leis como simples abstrações que são, não poderão servir como princípios determinantes da ação, nem exercer influência sobre a ordem moral. É o que já tivemos de verificar quando tratamos de discutir esse fato: que não é permitido transportar o ponto de vista mecânico da natureza para o mundo moral.

Mas a coisa ainda se pode entender por outra forma e vem a ser: o direito natural é o direito tal como existe em si mesmo independentemente da vontade dos homens, é o direito como produto da natureza.

A idéia se concebe; mas não é neste sentido que se explicam os representantes do sistema do direito natural, a partir de Grotius, até Kant e Fichte, nem é deste modo que compreendem e deduzem o conceito do direito natural.

Ao contrário, o direito é para eles não um produto da natureza, mas precisamente um produto da razão: é a norma racional da conduta, a lei imutável e eterna que a razão deduz e deve servir como modelo invariável para o legislador; "o conjunto de regras que aos *olhos da razão* devem ser sancionadas por um constrangimento exterior", no dizer de Boistel; "o conjunto orgânico de todas as condições exteriores da vida *conforme a razão*", no dizer de Krause.

Examinemos esta concepção. Mas para isto cumpre, antes de qualquer outra coisa, considerar em relação a este assunto os princípios dos jurisconsultos romanos, os grandes mestres da ciência jurídica.

. . . .

II

A NOÇÃO DO DIREITO NATURAL NA DOUTRINA DOS ROMANOS.

O DIREITO natural, na intuição moderna, é como vimos – a norma racional da conduta, – o direito como lei imutável, universal e eterna, imposta pela razão. Esta concepção se distingue essencialmente da noção que do direito natural tinham os jurisconsultos romanos. Estes identificam o direito natural com a ordem que se estabelece pelas condições mesmas da natureza. É assim que vem nas *Institutas; Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit* (liv. I tit. II *principium*). Trata-se de um direito que não pertence exclusivamente ao gênero humano, mas a todos os animais (*jus omnium animalium quae in coelo quae in terra quae in mari nascuntur).* É sobre este direito que se funda a instituição que chamamos casamento *(maris atque foeminae conjunctio),* a procriaçao e criação dos filhos; porque vemos que os outros animais parecem reconhecer este direito *(videmus etenim coetera quoque animalia istius juris peritia censeri).*

Aproxima-se mais da noção moderna do direito natural a concepção dos romanos, quando se mostram inclinados a confundir esse direito com o direito das gentes, como o direito comum a todos

os povos em oposição ao direito particular de cada povo. "O direito civil", dizem também as *Institutas*, "se distingue do direito das gentes, porque todos os povos que se governam por leis e costumes, servem-se em parte do direito que lhes é particular, e em parte daquele que lhes é comum com todos os homens (*partim sua proprio, partim communi omnium hominum jure utuntur*)" (tit. II § 1). Este último é estabelecido pela razão natural; é o direito que a razão natural constitui entre todos os homens e que por isto mesmo deve ser observado por todos (*quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur*) (*loc. cit.*). É a lei que é estabelecida somente por autoridade da razão; é precisamente a lei moral, distinta da lei jurídica unicamente por lhe faltar a sanção exterior, e não compreender, como sabemos, todas as normas de conduta, mas somente aquelas de que depende imediatamente a ordem social.

Esta identificação feita pelos juristas romanos entre o direito natural e o direito das gentes não é para estranhar; e os modernos não se afastam deste ponto de vista senão pelo grande desenvolvimento a que foi submetida a doutrina. E assim não foi sem razão, nem por mera coincidência que Hugo Grotius, o fundador do direito natural moderno, lançou as bases do seu sistema exatamente em um tratado de direito internacional *(De jure pacis et belli)*.

O professor Korkunov, da Universidade de São Petersburgo, em seu *Curso de Teoria Geral do Direito,* tradução de Tchernoff (1903), atribui aos romanos ainda outra concepção do direito natural que não me parece justificada nem pelos fatos, nem pelos textos em que ele próprio se funda.

Eis em próprios termos como ele explica:

"Segundo a doutrina dos juristas romanos, o direito natural é uma parte do direito positivo. Quer dizer: o direito positivo de cada povo se compõe de dois elementos essencialmente distintos. Algumas normas são estabelecidas pela vontade dos homens e podem ser a todo o tempo mudadas; outras são imutáveis, existem necessariamente, por toda a parte e sempre, porque dependem da natureza mesma. O direito natural se distingue do direito positivo por este fato, porque é necessário, imutável, independente da vontade humana. Porém, mesmo assim, obra ao mesmo tempo que o direito positivo e da mesma maneira que

este último".[7] É o que, no entender de Korkunov, reconhecem os juristas romanos, sendo que é neste sentido que se deve interpretar esse fato: que eles faziam entrar o direito natural na esfera dos fenômenos concretos, atribuindo à sua ação um valor real como à do direito positivo.

"Sob esta forma", acrescenta o professor russo, "a hipótese do direito natural é mais suscetível de uma verificação crítica, basta verificar se é exato que as normas jurídicas consideradas como naturais são sempre e por toda a parte elementos necessários do direito". Mas observando em seguida que é sempre possível verificar que todas as normas jurídicas, em aparência naturais, dependem de condições de tempo e lugar, e não são elementos necessários de todo o direito positivo, termina pela improcedência e falsidade da doutrina que no seu entender deve ser rejeitada.

Que a doutrina seja falsa, não vem ao caso contestar; mas que os romanos tenham sustentado estes princípios, é o que não me parece razoável. Há pelo menos uma interpretação da doutrina em termos que não são facilmente conciliáveis com o espírito de seu sistema. Isto é pouco próprio para levar ao conhecimento da verdade. Todavia Korkunov insiste em fazer sentir que os juristas romanos dão em suas obras muitas razões tendentes a provar que as normas jurídicas não dependem da vontade do homem, e são ao contrário criadas pela natureza mesma. E não se limita a esta determinação geral, precisa o modo por que a natureza produz estas normas, dá como fundamento para as mesmas, na doutrina dos romanos, uma tríplice fonte: a natureza do homem, a natureza das coisas que são objeto de seus direitos e as relações jurídicas mesmas.

Consideremos esta tríplice fonte.

NATUREZA DO HOMEM – Basta citar alguns exemplos. É partindo da natureza do homem que se chega a verificar que os menores não se podem empenhar por obrigações válidas, de onde resulta a necessidade da organização da tutela.

Como segundo a sua natureza o homem fica sempre homem, quer seja livre, quer seja escravo, por isso a lei de Pompeu que pune o assassino dos pais e dos patrões e que, no seu sentido estrito, só se refere aos homens livres, deve ser também aplicada no caso dos escravos. O homem, por sua natureza, não pode ser assimilado a um fruto: daí resul-

7 *Curso de Teoria Geral do Direito,* § 15.

ta esta conseqüência, que o filho duma escrava, nascido no momento em que sua mãe estava temporariamente em poder de um usufrutuário, não pertence a este, mas ao senhor da escrava. (Ulpianus: *Vectus fruit questio an partus ad fructuarium pertinet, sed Bruti sententia obtinuit, fructuarium in eo loca non habere; ne quae enim in fructu hominis homo esse potest, hoc ratione nec usufructum in eo fructuarius habebit.)*[8] No mesmo sentido se poderiam citar muitos outros exemplos.

NATUREZA DAS COISAS – A este propósito Korkunov começa reproduzindo a seguinte pergunta de Paulo: "Perguntará alguém por que razão se entende por prata também as coisas que são feitas de prata, enquanto se diz mármore, não se compreende outra coisa senão a substância bruta." Depois explica que esta regra repousa sobre a seguinte proposição: tudo o que, segundo sua natureza, pode ser muitas vezes transformado em sua massa primitiva, vencido por este poder da matéria, jamais se subtrai à sua ação. *(Illud fortasse quaeriturus sit aliquis, cur argenti appelatione etiam factum, argentum comprehendatur, quum si marmor legatum esset, nihil praeter rudem materiam demonstratum videri posset. Cujos haec ratio traditur, quippe ea, quae tatis nature sint, ut saepius in sua redigi possint initia, ea materiae potentia victa, nunquam vires ejas effugiant).* Outro exemplo: todo o mundo, segundo o direito natural, se pode servir do mar, da água que corre, do ar. (Martianus: *Et quidem naturali jure communia sunt ila: aer, aqua profluens et mare.)* Do mesmo modo: quando certas coisas, segundo sua natureza, se consomem por seu próprio uso, não se deve fazer delas objeto de uso, de usufruto. *(Rebus exceptis his qui ipso uso consummutuntur: nam eae neque naturali ratione neque civili recipiunt usumfructum.)*

RELAÇÕES JURÍDICAS – A natureza destas relações mesmas pode ser considerada como uma fonte de normas jurídicas, diz Korkunov. É assim que a escola sabiniana, partindo desta noção – que o direito de propriedade é o direito mais absoluto –, não podendo por isso sofrer nenhuma exceção, chegava à conclusão de que, segundo a razão natural, no caso da expecificação, esse direito devia ficar sempre exclusivo. Quer dizer: o direito de propriedade pertencerá sempre exclusivamente ao proprietário da coisa a que se refere. É contrário à natureza que um homem possa possuir o mesmo objeto que outro. (Paulo: *Contra naturan*

8 Korkunov – *obr. cit.*, § 13 cit.

est, ut, cum ego aliquid teneam tu quoque id tenere videaris... non magis enim eadem possessio apud duos esse potest, quam ut stare videaris in loco eo, in quo ego sto vel in quo sedeo tu sedere videaris.) Ao contrário, conforme a natureza das coisas, as relações cessam da mesma maneira que são criadas. (Ulpiano: *Nihil tam naturale est quam eo genere quidquam, dissolvere quo colligatum est.*) Se a convenção estipulada por um contrato é impossível, a convenção mesma se torna impossível. É uma solução imposta pelo direito natural, diz Korkunov: (*Si id quo dari stipulemur tale sit, ut dari non possit, palam est naturali ratione, inutilem esse stipulationem.*).

O próprio professor Korkunov, depois de haver, por conta dos romanos, arquitetado esta doutrina, trata de impugná-la, fazendo sentir que é impossível explicar a existência de qualquer sistema de direito como produto da natureza. Sua crítica, a este propósito, se concentra nos três pontos seguintes:

1.º – Entre os exemplos acima citados alguns nenhuma relação têm com a "natureza", e não são senão simples conseqüências de dados e noções estabelecidas historicamente. Assim a explicação que dá Paulo da diferença entre as expressões "prata" e "mármore", repousa inteiramente sobre a maneira por que os romanos compreendiam estas palavras; mas presentemente o sentido que eles lhes davam seria de todo sem valor, pois é sabido que os escultores chamam mármore não somente qualquer pedaço bruto de mármore, mas também os objetos esculpidos nesta matéria. O mesmo acontece com o bronze ou outra qualquer matéria bruta que a indústria transforma em objetos de utilidade. Do mesmo modo a regra segundo a qual as coisas que se consomem pelo uso não podem ser objeto de usufruto, é uma conseqüência lógica, necessária, de certas noções jurídicas exclusivamente romanas, noções absolutamente convencionais.

2.º – Outro grupo de exemplos é constituído por casos em que o termo natural é tomado no sentido de moral. Tal é, por exemplo, aquele em que se reconhece que é contrário à natureza do homem assimilá-lo a um fruto. Mas se é contrário à natureza do homem, observa Korkunov, considerá-lo como o fruto de uma coisa, é também, da mesma forma, contrário à sua natureza considerá-lo como uma coisa. Entretanto é certo que por direito romano os escravos eram considerados como coisas.

3.º Alguns dos exemplos citados têm, de certo modo, relação com as condições objetivas da natureza; mas isto não quer dizer que contenham normas jurídicas estabelecidas pela natureza. A esta ordem de idéias se ligam, segundo Korkunov, todos os casos em que se considera como uma norma jurídica um limite posto pelas condições da possibilidade física. Exemplo: é impossível adquirir a posse exclusiva do ar. Disto resulta que o ar não pode ser objeto de propriedade. Nas mesmas condições estão a luz, o mar, a água que corre. Trata-se de um limite que é imposto pelas leis da natureza ao exercício de nossa atividade, não sendo permitido cogitar de fazer aquilo que é materialmente impossível. Ora esse limite não pode ser identificado com uma norma jurídica; não podem resultar daí obrigações; nem há mérito ou rito pela direção que tomam ou devem tomar, sob este ponto de vista, as nossas ações. Trata-se, pois, evidentemente, de uma região que escapa em absoluto à ação do direito.

À mesma ordem de idéias se ligam ainda, segundo Korkunov, igualmente os numerosos exemplos em que se consideram como normas jurídicas naturais aquelas que são estabelecidas pela vontade dos homens, mas somente "propósito" ou "em vista" de tal ou tal distinção natural entre os homens e as coisas. São precisamente estas normas jurídicas que são o mais das vezes consideradas como normas de direito natural. "Em realidade", acentua Korkunov, "o que há de natural aí, são as distinções entre as qualidades dos homens e as das coisas, distinções que produzem a variedade dos interesses humanos e de que decorre a necessidade de empregar meios particulares para sua delimitação. Estas normas são estabelecidas não pela natureza, mas pelos homens, e por conseguinte não existem por toda a parte e sempre" *(loc. cit.)*.

Esta crítica é rigorosamente verdadeira; mas ao que penso, não se aplica aos romanos, pois não me parece justificado que eles tenham tido a pretensão de fundar um sistema de instituições jurídicas fundadas sobre distinções existentes na natureza mesma do homem ou das coisas. Nem os textos invocados por Korkunov se prestam para semelhante justificação. Trata-se de citações vagas, acidentais, sem alcance filosófico, e que absolutamente não podem constituir um todo coerente de princípios. É, pois, absurdo indicá-las como base de um sistema de filosofia jurídica. Também os romanos eram pouco dados a especula-

ções filosóficas na ordem jurídica. É certo que o direito era por eles deduzido e praticado como um resultado da sua intuição do mundo. Nem a coisa se poderia compreender por outra forma. Mas eminentemente práticos e soberanamente humanos, era da compreensão mesma da vida que faziam a dedução das leis da conduta. Foi assim que Ihering descobriu na observação do desenvolvimento histórico do povo romano, através de suas múltiplas fases, a luta como o princípio criador do direito. O direito se foi gradativamente constituindo para os habitantes de Roma, como uma sucessiva conquista; mas o que sobretudo os caracterizava e distinguia entre todos os povos era o elemento prático. O direito era assim para eles, na verdadeira significação da palavra, a lei. E não raro se tem dito que o direito romano é a razão escrita. Isto pode, de certo modo, constituir uma objeção formidável contra a idéia de que, segundo os romanos, o direito é a lei, porque no conceito de *razão escrita* entra um elemento racional que escapa à ação do direito positivo: mas esta objeção não procede, porque a razão escrita é exatamente o que se chama lei, não se podendo excluir do conceito de lei um elemento racional que é mesmo o seu elemento essencial. É a razão que dá estabilidade e valor às instituições sociais; é a razão que precisamente constitui o elemento de vida do princípio legal.

. . . .

III

A NOÇÃO DO DIREITO NATURAL NA DOUTRINA MODERNA.

DEIXANDO, porém, de parte a doutrina dos romanos, passemos a considerar a teoria do direito natural segundo os pensadores modernos.

Para melhor compreender a verdadeira significação desta teoria, é necessário examiná-la em sua gênese e em seu desenvolvimento sucessivo.

A noção de um direito natural, superior ao direito positivo, por não estar como este subordinado a condições de tempo e lugar, ideal perfeito de justiça, imutável e eterno, símbolo vivo da lei, coincidiu com essa apregoada época de emancipação em que o homem se libertou das tradições do passado e começou a pensar por si mesmo. Sabe-se que no fim da Idade Média todo o saber filosófico consistia: na ordem científica, em comentar Aristóteles; na ordem moral, em interpretar a lei revelada na Bíblia. Mas veio a Renascença e com esta o espírito crítico. Uma profunda e radical transformação logo começou a operar-se na vida intelectual, social e moral. Tudo foi devido aos grandes descobrimentos que distinguem o começo da história moderna entre todas as épocas da História: foi devido à descoberta da bússola, da pólvora e sobretudo da

imprensa, sem falar nos descobrimentos marítimos e sobretudo na descoberta da América, fatos de que resultou uma orientação inteiramente nova na marcha do espírito humano. Alargaram-se os horizontes do mundo e ao mesmo tempo os horizontes da razão. Com isto coincidiu o estabelecimento de um novo método, o método experimental, fundado, como se sabe, debaixo do ponto de vista empírico, por Bacon, e debaixo do ponto de vista racionalista, por Descartes. Um partia dos sentidos, outro partia da razão, mas o resultado a que chegaram foi o mesmo, porquanto o que foi por ambos estabelecido, foi isto: – que o homem deve se esforçar por obter a verdade por si mesmo, que não se deve limitar a repetir e comentar a ciência do passado, mas partir daí para alargar a esfera dos nossos conhecimentos; investigando por suas próprias forças o desconhecido, elaborando por esforço próprio o conhecimento, sendo que o verdadeiro livro a estudar e comentar, não são as obras dos antigos, mas a natureza.

A estes dois grandes homens, já o disse e agora repito, muito deve a humanidade, sobretudo a Descartes, cuja obra foi mais vasta e profunda e que foi quem mais acentuadamente concorreu para destruir as superstições e fanatismo que caracterizavam a tradição medieval. É por isto que, em geral, e com razão, o consideram como o verdadeiro pai do pensamento moderno. O mérito particular de sua obra consiste segundo Schopenhauer, nos dois resultados seguintes: 1º) em ter levado o homem a pensar por si mesmo, a se servir da própria cabeça *(ihren eigenen Kopf zugebrauchen),* em lugar da Bíblia, por um lado, e de Aristóteles, por outro, como se fazia anteriormente; 2º) em ter sido o primeiro que concebeu o problema de que tratam desde então os estudos dos filósofos, o problema do ideal e do real, isto é, a questão de distinguir o que há de objetivo e o que há de subjetivo no nosso conhecimento, a parte que é preciso atribuir coisa que é diferente de nós e a parte que cabe a nós mesmos.[9]

Não vem aqui a propósito fazer o paralelo entre Bacon e Descartes para ver de que lado está a superioridade, nem tão pouco examinar a questão da relação entre o ideal e o real, questão a que Schopenhauer liga tanta importância. O que importa considerar é que Bacon e

9 Veja-se *Finalidade do mundo* – 2ª parte, liv. I, cap. I.

Descartes inauguraram uma nova fase na evolução do pensamento e devem de fato ser considerados como os iniciadores de uma das maiores revoluções por que tem passado o espírito humano, que adotou um novo ponto de vista na elaboração do conhecimento e entrou em oposição radical com as tradições do passado. A isto se seguiram duas poderosas correntes de investigação: uma na direção empírica com Locke, Berkeley, Hume; outra na direção racionalista com Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolf. Veio depois a filosofia do senso comum com os pensadores da Escócia. Veio ainda a teoria da relatividade com os suas duas formas, uma subjetiva com a filosofia crítica de Kant, e outra objetiva com a filosofia positiva de Augusto Comte, sendo organizada a crítica demolidora. Era uma renovação do cepticismo, sendo destruídas em seus fundamentos as idéias capitais da filosofia dogmática. E veio por fim a teoria da evolução, lançando as bases de um novo dogmatismo, mas isto debaixo do ponto de vista puramente mecânico, com a renovação da concepção materialista do mundo, sendo identificada a ordem moral com a ordem da natureza.

A este poderoso movimento na ordem especulativa, exatamente pelo mesmo tempo em que começava a se fazer sentir a ação de Bacon e Descartes, correspondeu um movimento análogo na ordem prática. Aqui o iniciador foi Hugo Grotius. Prevalecia então a concepção teocrática do direito, oriunda da tradição medieval. A lei era a expressão da vontade divina. Era a intuição de São Tomás que constituía o ponto de partida para todas as investigações. O sábio doutor havia dito: *lex eterna est summa ratio fim deo existens.* Era daí que se devia partir, e como essa lei havia sido revelada e estava escrita na Bíblia, nada mais cumpria à ciência do que interpretá-la e comentá-la. A isto se limitava todo o saber no que tinha relação com a ciência das leis.

Veio Grotius e, considerando que essa lei revelada, em última análise, se confunde com a lei positiva, fez sentir que há também uma lei que se funda, não em qualquer lei positiva, divina ou humana. Mas precisamente na natureza mesma do homem. Ora, o homem é por natureza inclinado a viver em sociedade *(socialis natura, appetitus socialis)*. É esta natureza sociável do homem que dá a verdadeira significação do direito e é o direito deduzido assim da natureza mesma do homem que se chama direito natural, *jus naturae.* E o que é conforme a esse direito é justo e

por conseguinte deve ser ordenado; e o que é a ele contrário é injusto e deve ser proibido; direito invariável, lei suprema, aplicável a todos os tempos e a todos os povos.[10]

O ponto de vista de Grotius, considerado em relação com o de Bacon e Descartes, pode ser determinado nestes termos: do mesmo modo que para Bacon e Descartes, na ordem especulativa, o verdadeiro livro a estudar e comentar, são, não as obras dos antigos, mas a natureza, assim também para Grotius, na ordem prática, a verdadeira lei a interpretar é, não a lei revelada da Bíblia, mas a lei mesma da razão quando considera a natureza sociável do homem.

Grotius parte, pois, deste fato – que o homem é por natureza destinado a viver em sociedade. É um fato que fora reconhecido e proclamado já por Aristóteles. O grande mestre estagirita efetivamente acentua que o homem é naturalmente sociável, sendo necessário acrescentar que aquele que fica selvagem por organização, e não por efeito do acaso, é certamente ou um ser degradado ou um ser superior à espécie humana. "O homem é um animal político", diz ele. O indivíduo é parte necessária na família; a família é parte necessária nas associações mais complexas; e vem por último o Estado como associação das associações. É assim que o Estado se afigura a Aristóteles como a última das associações e a que se deve impor como fim para todas as outras. O Estado deve, pois, ser compreendido como um fato natural, e para este fato cooperam todos os elementos da coletividade. E no ponto de vista contemporâneo há ainda uma manifestação mais alta do instinto da sociabilidade, porque depois do Estado, que é a associação de todas as associações, ainda vem a humanidade, que é a associação de todos os Estados.

É o que se poderia dizer em linguagem moderna, adotando esta fórmula; o indivíduo é o átomo, a família é a célula, as associações são os órgãos do corpo social. Acrescente-se a isto o dado propriamente material, um território e as demais condições naturais e temos o conceito da nação. E a nação organizada é precisamente o que se chama Estado. Mas não fica nisso, porque além da noção do Estado, vem mais o conceito da humanidade. "É o espírito que anima" – diz Bluntschli.

10 Stahl – *História da Filosofia do Direito.*

Quer dizer: assim como as diferentes associações devem ser compreendidas como órgãos do Estado, do mesmo modo todos os Estados devem ser considerados como órgãos de um princípio mais alto – a humanidade. Todos os povos se devem sentir unificados na comunhão dos mesmos interesses, na comunidade dos mesmos sentimentos e idéias. É a significação da fórmula altamente proclamada por Bluntschli: – "O homem como indivíduo, a humanidade como conjunto, tais são os dois pólos originais e perpétuos da criação."[11]

Tudo isto resulta das condições mesmas da natureza humana; e assim é também aí que tem sua origem a lei que rege toda essa ordem de fatos, isto é, o direito. Por conseguinte é na natureza mesma que o direito encontra o seu fundamento, e foi sem dúvida daí que veio a expressão de direito natural; mas se bem que tenha o seu fundamento na natureza, todavia é a razão que o estabelece. Por isto não se pode dizer que seja um produto da natureza, e ao contrário se deve afirmar que é um produto da razão.

Mas como nesta produção o que se procura é exatamente descobrir a lei a que o homem está sujeito por força de sua natureza, daí resta que essa lei, em última análise, não vem a ser senão relação necessária derivada da natureza das coisas.

Deste fato resultam conseqüências importantes. Entre outras podemos destacar as seguintes:

Primeira conseqüência: Tendo o direito o seu fundamento na natureza, é da natureza mesma que deve tirar a sua autoridade (*jus naturale*) e por conseguinte deve ser considerado, abstração feita de toda a legislação positiva. O direito natural gira, pois, com relação a esta, em esfera superior, e deve ser considerado como tendo uma fonte independente, nem está subordinado às conveniências e móveis interessados do homem; não deve, pois, ser subordinado a estes móveis, tendo o seu fundamento na ética, única que tem a virtude de ligar.[12] "Refutar esta doutrina da utilidade e do interesse bem entendido", diz Stahl, "representada na Antiguidade, especialmente por Carneades, e estabelecer um princípio ético do direito – tal foi precisamente o objeto dos prolegômenos

11 *Teoria Geral do Estado* – Livro I, cap. II.
12 Stahl – *História da Filosofia do Direito* – Livro III, seção III, cap. I.

da obra de Grotius que inaugurou a nova era da filosofia do direito." (*Ob. cit.*, *loc. cit.*).

Segunda consequência: Refletindo o direito natural as relações necessárias derivadas da natureza mesma do homem, daí resulta que esse direito existe em si mesmo e como tal é necessário e imutável. Não depende, pois, da vontade dos homens, nem pode ser alterado em seus princípios. Deus mesmo não o pode mudar, do mesmo modo que não pode fazer com que dois e dois deixem de ser quatro; com que duas retas se possam encontrar em mais de um ponto. É uma idéia que já os estóicos e Cícero haviam proclamado, observa Janet. Grotius a renovou nos tempos modernos, separando definitivamente, em reação com a tradição medieval, o direito da teologia. De maneira que, tratando-se de deduzir as regras da conduta, não há que apelar para a lei revelada, sendo que as distinções entre o justo e o injusto são necessárias, e seriam sempre as mesmas, quer Deus existisse, quer não. Foi uma idéia aceita e proclamada também por Leibniz. "Se as leis da geometria devem ser compreendidas como necessárias, mesmo sendo negada a existência de Deus, assim também se deve reconhecer tratando-se das leis da justiça." Não é, pois, pela razão divina, mas pela razão mesma do homem que o direito se estabelece. Compreende-se que esta idéia devia causar uma sensação estranha ao tempo em que apareceu Grotius. Era ainda muito profunda a influência das idéias teocráticas e uma idéia nova se apresentava em oposição radical às crenças comuns. O abalo devia ser profundo. É certo que Grotius se conformava com a tradição e mesmo justificava a seu modo ali revelada, mantendo-se dentro da fé, permanecendo mesmo como um crente, rigorosamente observador da lei. Sabe-se que ele era mesmo um espírito eminentemente religioso; mas nem por isto o pensamento fundamental de sua obra deixa de ter sido profundamente revolucionário.

Terceira conseqüência: se bem que o direito derive da natureza mesma do homem, é todavia a razão que o estabelece e para isto é preciso partir de princípios certos e determinados, isto é, de verdades gerais de que todos os casos particulares devem ser tirados por dedução. É o método de Descartes aplicado à ordem moral e jurídica. Estas verdades gerais a razão conhece *a priori*; são como que elementos da própria organização espiritual do homem. É uma concepção que veio encontrar a

sua expressão mais completa na doutrina de Kant que faz, como se sabe, as leis da conduta um imperativo categórico. Foi também quem elevou a teoria do direito natural a seu mais alto grau de desenvolvimento. Para Grotius o princípio geral e fundamental é o instinto mesmo da sociabilidade. Uma vez firmado este princípio, tudo o mais vem como dedução e conseqüência. Pode-se formular o princípio nestes termos: deve ser assegurado tudo o que é necessário à conservação e desenvolvimento da sociedade. Partindo daí Grotius deduz a legitimidade de todos os instintos jurídicos. E no seu sistema a dedução é feita com a máxima facilidade e clareza. Em primeiro lugar, o domínio do direito fica limitado ao que é estritamente necessário à manutenção da ordem social. Uma grande esfera das nossas ações escapa, pois, à ação do direito que em regra se limita ao que tem relação com os nossos interesses recíprocos em suas múltiplas oposições e conflitos; mais precisamente, *ao respeito do meu e do teu,* sendo suficiente, para que não haja perturbação do equilíbrio social, que a propriedade de cada um seja devidamente respeitada, que os contratos sejam cumpridos, que os prejuízos sejam indenizados, que as infrações da lei sejam punidas, etc. Tudo isto é rigorosamente legítimo por direito natural, porque tudo isto é condição necessária para a existência social.

Outra condição necessária para a existência da sociedade é que seja organizado um poder que torne efetivo o cumprimento da lei. Isto explica a gênese do Estado que é por Grotius identificado com a nação mesma. E o Estado se pode explicar até certo ponto como o resultado de um contrato; mas este contrato é necessário e tem o seu fundamento na natureza mesma do homem. Trata-se, pois, de uma instituição que pertence ainda ao direito natural e tem no direito natural a sua justificação.

É inútil entrar em outros detalhes. Para o que diz respeito aos princípios de Grotius isto basta.

Esta teoria teve, a partir de Grotius, um desenvolvimento espantoso. Extraordinária foi a influência que chegou a exercer sobre a cultura moral e jurídica, sobre a vida pública dos povos, e mesmo sobre o sistema das legislações. Não foi menor, sob a influência destas idéias, a expansão do pensamento na ordem prática, do que na ordem especulativa, sob a influência das idéias de Bacon e Descartes.

E aqui, cumpre notar, como na ordem especulativa, há também a distinguir duas direções diferentes: uma direção empírica com Hobbes, Locke, Hume; e uma direção racionalista com Grotius, Puffendorff, Thomasius, Leibniz, Wolf. Vê-se, pois, evidentemente que os dois movimentos, especulativo e prático, se prendem por múltiplos laços, resultam de uma só e mesma corrente de idéias, e mesmo se devem compreender e explicar, um como repercussão do outro.

Uma observação vem a propósito fazer: é que os representantes da direção empírica se destacam no sistema do direito natural por esta particularidade, porque não admitem idéias *a priori*. Para eles a razão não estabelece *a priori* princípios gerais, para daí fazer a dedução das leis particulares: parte, pelo contrário, dos fatos particulares, para daí se elevar por indução à concepção dos princípios gerais. Por aí se ligam a este pensamento: que todas as nossas idéias derivam da experiência; isto na ordem moral, como na ordem do conhecimento. Nisso precisamente consiste o caráter empírico de seu sistema. E deste modo continham já em germe a tendência que havia de terminar um dia pelo desmoronamento da doutrina comum; ou, se é possível imaginar que a teoria do direito natural ainda poderá renascer sob outro ponto de vista, continha já em germe o princípio da impugnação que havia de terminar pela luta colossal que esta doutrina teve de sustentar contra os novos sistemas de filosofia jurídica.

. . . .

IV

DIREÇÃO EMPÍRICA.

AQUI o pensamento diretor pertence a Hobbes. Este admite, como Grotius, que o princípio do direito tem a sua base na natureza mesma do homem; mas o fundo da natureza humana é para ele, não o instinto da sociabilidade, não a necessidade da vida em comum, mas o egoísmo. É um fato de observação, é uma verdade que se deduz não da razão, mas da experiência. E ainda por aqui se faz patente o caráter empírico das investigações de Hobbes.

Sabe-se que Hobbes pertence à concepção materialista do mundo. Lange observa que ele excede, no fundo, a este sistema, nas mesmas condições que Pitágoras excedia a Demócrito. É uma observação que encontra a sua justificação neste fato: que as idéias de Hobbes se acham contaminadas de sensualismo. Mas apesar disto é forçoso reconhecer que a sua concepção fica essencialmente materialista. É o que o próprio Lange reconhece.

Efetivamente para Hobbes o objeto da filosofia é o corpo, e o espírito ou o que como tal se considera, não é senão um corpo mais sutil. É pela sensação que chegamos ao conhecimento, e a sensação por sua vez não é senão um certo movimento dos órgãos. A sensação pro-

duz duas coisas: por um lado, o conhecimento, e por outro lado, o sentimento; e este último se resolve em prazer ou dor, e considerado em relação como o objeto da sensação, dá origem ao amor e ao ódio.

Dessa psicologia é fácil imaginar qual vem a ser a moral que deve ser deduzida. Busca o prazer, evita a dor – eis o critério supremo da conduta. É a doutrina de Epicuro.

Mas Hobbes, considerando a gênese da sociedade, desenvolve idéias particulares.

É evidente que o homem tem necessidade de evitar a dor, ao mesmo tempo que é naturalmente inclinado a procurar o prazer. Nisto precisamente consiste o nosso instinto fundamental; e como o que nos causa prazer ou serve para aliviar nossas dores é exatamente o que dizemos que nos é útil, daí resulta que a fórmula acima pode ser simplificada nestes termos: Procura o que é útil. É, pois, o princípio da utilidade que dá a medida do direito no estado natural.

Deste critério resulta imediatamente que cada um tem direito absoluto sobre todas as coisas. Isto se explica facilmente. Já se sabe que a única medida do justo é o útil. Quer dizer: eu devo considerar como justo tudo o que é útil. Ora é útil para cada um tudo o que favorece ao seu bem-estar, isto é, tudo o que lhe dá prazer e tudo o que lhe alivia as dores. O bem-estar é o fim da existência e tudo o mais deve ser considerado como meio para este fim. Nós temos, por disposição natural, inclinação para o que favorece, aversão pelo que contraria ao nosso bem-estar; resultam daí os sentimentos do amor e do ódio. O que nos faz bem produz como conseqüência natural o sentimento do amor; o que nos faz mal produz, pelo contrário, o sentimento do ódio. E estes sentimentos são tão naturais e necessários quanto a queda dos corpos; e é daí que parte a força motora das nossas ações. Ora tudo o que é natural e necessário, é legítimo, é justo. O homem tem, pois, o direito de obedecer ao sentimento do amor, isto é, de procurar o que lhe faz bem; e tem nas mesmas condições o direito de obedecer ao sentimento do ódio, isto é, de evitar ou repelir o que lhe faz mal.

Para todos o maior bem é a conservação da existência: o maior mal é a morte. Daí resulta que o direito mais alto, o direito supremo, é o da conservação da própria pessoa e vida. E como, para alcançar um fim, é sempre necessário empregar os meios, uma vez que o homem tem di-

reito a conservar a existência, tem também direito ao emprego dos meios para isto necessários; e assim tem direito ao uso de todas as coisas de que precisar ou que porventura lhe pareçam úteis sob qualquer fundamento. É a significação do princípio: o homem tem direito absoluto sobre todas as coisas.

Mas acontece que o homem não é um ser único. Não há um só, mas uma multiplicidade indefinida de homens, e se todos são iguais, cada um tem direito absoluto sobre todas as coisas. Cada um vê, pois, no direito dos outros a negação do próprio direito. Deste fato resulta a guerra de todos contra todos, sendo que o homem é, por natureza, inimigo do homem (*homo homini lupus*).

Isto constitui o que se imagina o homem anteriormente ao estabelecimento da ordem civil. Nesta situação não há justiça, nem injustiça; não há o meu, o teu, não há propriedade, nem direito: a lei é a força. Quem dispuser de mais força é que tem o direito; ou antes não se pode compreender o direito, porque o direito não pertence ao homem como homem, mas unicamente como cidadão.

Compreende-se que o estado de natureza, como assim se imagina, é de todos o mais deplorável, porque sendo a vida um combate perpétuo e se vendo o homem por toda a parte cercado de inimigos, está sujeito a toda sorte de perigos, nem pode defender o maior dos bens, a conservação própria, nem tampouco evitar o maior dos males, a morte. É preciso, pois, sair do estado de natureza e entrar na ordem civil; o que equivale a dizer: é preciso sair do estado de guerra perpétua e obter a paz.

É o que se consegue estabelecendo um poder que a todos dirija e organize o regime legal. Nisto consiste o que Hobbes chama a *lei natural.*

Esta doutrina é apresentada com amplo desenvolvimento por Paulo Janet em seu valioso livro, publicado sob o título de *Histoire de la Politique dans ses rapports avec la Morale.* Janet observa que a lei natural, como Hobbes a compreende, é essencialmente distinta do direito natural (livro IV, cap. I). Efetivamente o direito natural é a liberdade, o direito absoluto que tem cada um sobre todas as coisas. A lei natural é uma lei de razão, uma lei que nos impõe exatamente a renúncia a esse direito, como meio para obter a paz. Neste sentido pode-se dizer que a lei é

uma limitação do direito: "a lei está para o direito como a obrigação para a liberdade".

Como se deve explicar a origem desta lei? Pode-se sustentar que ela se estabelece por consentimento do gênero humano. Hobbes contesta esta idéia. Pode-se sustentar que ela se explica pelo consentimento dos povos mais cultos. Hobbes também não o aceita. Uma coisa se resolve na outra. E quer num, quer noutro caso, como explicar a origem da lei pelo consentimento daqueles que o mais das vezes a violam?[13] Neste caso como resolver a questão? Hobbes explica: a lei natural é a ordem da reta razão sobre as coisas que nos é preciso fazer ou evitar para nossa conservação.

Vê-se por esta solução que a doutrina de Hobbes tem uma alta significação moral, se bem que encerre preceitos que à primeira vista parecem ir de encontro ao senso comum, revestindo uma certa aparência paradoxal. A verdade é que os princípios do grande pensador ainda não foram devidamente interpretados; mas há seguramente um certo elemento de verdade e por conseguinte um certo elemento de vida, no fundo de seu pensamento, que, em verdade, se desenvolve com uma lógica surpreendente e dominadora.

Viver conforme a moral – é viver conforme a razão. Este preceito é já consagrado por Hobbes. A lei da natureza efetivamente é a força: mas acima da força da natureza há a força da razão que impõe o respeito à lei, como a condição suprema da ordem moral.

Apreciemos em rápidas linhas a lei natural. Sabe-se que o fim da existência é o bem-estar. Ora, a primeira condição do bem-estar é a paz. Por isto o primeiro preceito da lei natural é o seguinte: *É preciso buscar a paz. E*ste preceito se impõe pela fraqueza mesma do homem, porque se o homem fosse forte e tivesse a certeza de vencer na luta contra todos, devia aceitar a guerra. Mas esta certeza ele não tem; pelo contrário: o que é certo é o contrário. Ele sabe que não pode vencer, lutando contra todos e sabe também que não lhe é dado satisfazer a todas as suas paixões e desejos. Se o pudesse, devia fazer, porque todas as suas paixões e desejos são legítimos, uma vez que decorre da natureza. Neste caso a lei natural se confundiria com o direito natural e a guerra seria

13 Janet – *ob. cit.*, *loc. cit.*

para o homem o maior dos bens, porque só por meio dela conseguiria realizar a satisfação completa de todas as suas paixões e desejos, dominando sobre todos e sobre tudo. É um ponto em que as idéias de Hobbes coincidem com as de Nietzsche. Mas isto é impossível porque todos os homens são iguais e conseqüentemente cada um encontra em todos os outros uma resistência igual para a satisfação das suas inclinações. E deste modo a guerra é o maior dos males; de onde resulta imediatamente que a paz é o maior dos bens.

Para conseguir a paz é preciso que cada um renuncie ao direito absoluto que tem sobre todas as coisas. É o segundo preceito da lei natural. E este preceito se impõe precisamente como condição para a paz, pois é exatamente desse direito que se tem sobre todas as coisas que resulta a guerra. Mas é preciso que a renúncia seja feita por todos, porque a não ser assim, o que fizesse por si só a renúncia, seria uma vítima imolada ao direito dos outros. Este sacrifício não se compreende. Aqui Hobbes apela para a moral evangélica e lembra a máxima de Cristo, a que demos o nome de *lei da reciprocidade,* em sua forma positiva: "Aquilo que quererias que se fizesse a ti, faze tu também aos outros"; e em sua forma negativa: "Não faças a outro aquilo que não quererias que a ti próprio fosse feito."

Esta renúncia se faz por meio de um contrato, transferindo cada um seu direito a um ou alguns que ficarão encarregados de exercer a autoridade e tornar efetivo o cumprimento da lei. E é por esta forma que Hobbes explica a formação da sociedade civil e do estado.

Há ainda outros preceitos que são impostos pela lei natural. Hobbes os desenvolve sucessivamente, e é assim que se ocupa de diversos dos nossos deveres morais, aconselhando a benevolência, a misericórdia, a eqüidade, e condenando o orgulho, o desprezo, a arrogância, a crueldade e mesmo a intemperança. Entre todos estes preceitos em que se resolve a lei natural destaca-se o seguinte: que é preciso observar as convenções. Isto realmente é condição necessária da paz, e se a paz é um bem tão precioso, que, para obtê-la, o homem renuncia ao seu direito sobre todas as coisas, como se poderá compreender que se recuse ao cumprimento da palavra dada? E a renúncia a todos os direitos seria neste caso totalmente ineficaz para o fim a que se destina tão alto sacrifício, porque sem a fé nos contratos não há segurança possível na ordem

civil. A sociedade não se manterá e por conseguinte a paz não poderá ser obtida.

É deste dever imposto pela lei natural, de cumprir cada um com o máximo rigor as obrigações resultantes de todas as suas convenções, que resulta particularmente a noção da justiça. Uma coisa se resolve na outra. Também a justiça não consiste precisamente na observação dos contratos? Já os jurisconsultos romanos faziam consistir o direito em dar a cada um o que é seu. *Justitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi.* Ora, no estado de natureza cada um tinha direito sobre todas as coisas. Mas o direito de cada um excluía o direito de todos os outros; por conseguinte ninguém tinha direito sobre coisa alguma: o que equivale a dizer que não havia nem o meu, nem o teu, e portanto que não tinha significação a idéia de justiça. Mas a lei natural, isto é, a razão impôs ao homem a necessidade de sair do estado de natureza e entrar na ordem civil. Isto resultou de uma primeira convenção; e desta primeira convenção resultou a legitimidade de todas as convenções. Nasceu também daí a distinção entre o meu e o teu, e é ao respeito mútuo das relações resultantes desta ordem de coisas que se dá o nome de justiça. Isto leva à compreensão utilitária do direito que limita a ação da justiça unicamente ao que tem relação com o direito de propriedade, entrando também nesta categoria os chamados direitos pessoais. Também aí o que é garantido não é senão a nossa propriedade, com esta diferença: que no caso dos direitos pessoais ou obrigacionais, o objeto do direito, em vez de ser uma coisa material, corpórea, como na propriedade propriamente dita, é, ao contrário, uma obrigação, isto é, uma coisa incorpórea. É talvez esta a inspiração a que obedece nos nossos dias o professor Korkunov, de São Petersburgo, quando define nestes termos: "o direito é a delimitação dos interesses". Hobbes, entretanto, está de acordo com os seus princípios, porque, como já vimos, o princípio da utilidade é que, segundo ele, dá a medida de todo o direito.

Voltando, porém, ao ponto essencial da questão, o que importa considerar é o seguinte: que para Hobbes o direito natural é a força. É a situação do homem no estado de natureza. Então a lei é a guerra. A esta lei se opõe a razão que dá como fim da existência o bem-estar e impõe como condição do bem-estar a paz. Mas como conseguir a paz? Submetendo-se o homem ao regime civil. Para isto a primeira condição

é a organização de um poder irresistível que assegure o cumprimento da lei. Esse poder pode ser exercido por um só homem ou por uma assembléia. O mais natural é que seja exercido por um só homem. Mas seja como for, é sempre um poder absoluto, e o homem que é dele investido pode dizer como Luís XIV: "O Estado sou eu." É deste modo que Hobbes deduz da teoria do contrato social o absolutismo monárquico. Rousseau deduz dos mesmos princípios a democracia. Mas uma coisa não difere essencialmente da outra, porque o governo que ele estabelece é também absoluto. Trata-se aqui do princípio da soberania do povo. Hobbes adotara, pelo contrário, a soberania em sua significação natural, isto é, a soberania do rei. Sabe-se que a palavra soberania vem de soberano, isto é, da idéia mesma de chefe da nação. Transportado para o povo, este princípio não é menos funesto, porque em qualquer hipótese trata-se sempre de um poder absoluto, quer dizer, do despotismo, e o despotismo de um só, não é mais funesto, nem mais sanguinário e cruel do que o despotismo das massas. "Apesar da forma pomposa que se compraz em revestir", diz Ihering, "apesar destas grandes palavras de *bem do povo,* de *busca dos princípios objetivos,* de *lei moral,* etc., a noção da onipotência do Estado, absorvendo tudo e criando tudo de si mesmo, não é e não fica senão o verdadeiro produto do arbitrário, a teoria do despotismo, pouco importa que seja aplicada por uma assembléia popular ou por um monarca absoluto. Admitir tal teoria é para o indivíduo uma traição para consigo mesmo e para com seu destino, um suicídio moral."[14]

Hobbes, entretanto, interpreta o direito como a expressão da vontade do soberano. É a concepção autocrática do direito. Isto veremos depois.

Extraordinária semelhança com os princípios de Hobbes, tem, no que diz respeito à intuição do direito, o sistema de Spinoza, com esta diferença: que Spinoza não é empírico, mas racionalista. O autor da *Ética* efetivamente foi quem talvez com mais rigor fez a aplicação do método dedutivo e racionalista. Basta considerar que adotou o método geométrico na sua obra fundamental, a *Ética*, partindo de definições, estabelecendo axiomas e desenvolvendo em seguida a sua doutrina em teoremas, escólios, corolários, etc. Mas, pondo de parte esta distinção

14 *Espírito do Direito romano* – Livro II, 1ª parte, tít. II.

quanto ao método, os seus princípios, quanto à noção do direito e da ordem civil, são, no fundo, os mesmos de Hobbes. Também Spinoza admite, anteriormente à ordem civil, o estado de natureza, e neste a lei é a força. "A guerra", diz ele, "é o estado normal da natureza." É uma afirmação que De Maistre cita com particular interesse. Mas, além da lei da natureza, há a lei da razão, e é por efeito desta que se estabelece a ordem civil que Spinoza explica nas mesmas condições que Hobbes, como resultado de um contrato.

Mas o mais notável representante da teoria do contrato social foi sem dúvida Rousseau, que veio um século depois de Hobbes e Spinoza. Estes são pensadores do século XVII. Rousseau veio no século XVIII e foi um dos mais notáveis representantes dessa literatura de livres-pensadores a que pertencem Voltaire, Montesquieu, d'Holbach e tantos outros; que teve a sua organização definitiva na filosofia materialista da Enciclopédia, e foi, como se sabe, a causa primordial da revolução que explodiu em 89 na França, convulsionando o mundo. Rousseau pertence a esta coorte de pensadores revolucionários, e foi talvez, entre todos, o que exerceu maior influência sobre a revolução. "Nem há que cogitar de escola a propósito de Rousseau. Esta escola", diz Janet, "é a revolução toda inteira."

A doutrina políticia de Rousseau é exposta em duas obras principais: *Discours sur l'inégalité des conditions,* obra coroada pela Academia de Dijon (1753), e o *Contrat sociale* (1762). Na primeira Rousseau faz a crítica da sociedade e procura mostrar que tudo se mostrava, no seu tempo, mau e imprestável, na ordem social e política, como na ordem moral, de onde resulta como consequência necessária que tudo deve ser reformado. Na segunda propôs um novo plano de organização social que devia ser mais tarde o plano mesmo da revolução.

Há, pois, na obra de Rousseau, por assim dizer, uma parte crítica e uma parte dogmática. Na parte crítica se faz a análise da obra tradicional, o estudo das condições sociais do momento; na parte dogmática é apresentado o plano de reforma. Rousseau admite com Hobbes o estudo de natureza; mas o estado de natureza é para ele inteiramente diverso: é um estado de inocência e liberdade. O homem vivia então feliz e sem laços. Mas isto não bastava; era preciso que se aproximasse dos outros homens. Desta aproximação nasceu a ordem civil, isto é, a orga-

nização social e com esta o regime legal. É o que se explica como resultado de um contrato. É a mesma idéia de Hobbes; é a mesma idéia de Spinoza. Mas sendo os homens livres, esse contrato só se podia firmar por livre consentimento; e assim a lei que se devia estabelecer só pode ser compreendida como expressão da vontade de todos. É o princípio da soberania do povo: é a concepção democrática do direito.

Procurando descrever a sociedade de seu tempo, Rousseau observa que com o estabelecimento da ordem civil o homem veio a perder, em vez de lucrar. É o que não se poderia deixar de reconhecer, vendo a desordem geral. Parecia ao filósofo que o mundo fora organizado por maneira que reinava a maior desigualdade entre os homens, dominando acima de tudo a hipocrisia e a injustiça. A verdade é que o homem já não tinha nem liberdade, nem inocência. À espontaneidade e sinceridade do estado de natureza sucedera um regime de conveniências e usurpações, crescendo em proporções assombrosas a luta dos interesses, luta que desenvolve o egoísmo e mata os sentimentos mais nobres do homem. É o que tudo se deve explicar como efeito da imperfeição das leis que nem haviam sido instituídas de conformidade com as condições da natureza, nem representavam a vontade geral. Rousseau explica assim que a civilização corrompera o homem, que tendo, por livre deliberação, constituído um poder para defender seus direitos, terminara por se tornar escravo deste poder. O homem decaíra na sua dignidade, perdera no seu primitivo valor, a tal ponto que o encarregado da direção do poder, devendo ser apenas um delegado do povo, em verdade se tornara o único senhor, podendo impor como lei a todos a sua vontade, podendo dispor da vida e propriedade de todos. Mas era preciso opor ao poder absoluto do soberano que diz: – "O Estado sou eu" –, a soberania da multidão que brada em revolta: – "O Estado somos nós."

É deste modo que a doutrina de Rousseau se afigura a muitos como o grito de dor de um povo escravizado como um protesto enérgico contra o despotismo decrépito; contra todos os privilégios que saem do direito comum; contra a ordem social que, destacada de suas raízes naturais no povo, havia caído em podridão; contra toda uma sociedade depravada que ela quer ligar às leis simples da natureza.[15]

15 Ahrens – *Direito Natural* – tomo I, cap. III, § 6º.

Era precico, pois, reagir contra este estado de coisas e fazer voltar o homem e a sociedade à ordem natural, restabelecendo o direito sobre a sua única fonte criadora, que é a vontade livre do homem. Quer dizer: era preciso reformar, em seus fundamentos, o sistema de organização social. Foi daí que nasceu o pensamento da revolução.

As conseqüências dessa doutrina na ordem prática todo o mundo conhece. O contrato social de Rousseau tornou-se, por assim dizer, o Evangelho da revolução. Todo o mal estava em dar como fundamento do direito a vontade, quando a verdade é que o direito só pode ter o seu fundamento na razão, o que equivale a dizer: na ética.

Ocupei-me aqui de Spinoza e Rousseau, unicamente pela analogia que têm os seus princípios com a doutrina de Hobbes; não porque pertençam à direção empírica da teoria do direito natural. Pertencem, porém, rigorosamente a esta direção Locke e Hume. Sobre estes, porém, poucas palavras bastam, não só porque já vem longo este estudo, como porque não há aqui nenhuma divergência grave a acentuar, sendo mantidas as idéias capitais do sistema.

LOCKE – Este pertence como filósofo ao sistema de Bacon. Bacon fundara o empirismo; Locke tirou do empirismo o sensualismo. Sua preocupação principal não foram as ciências morais e políticas, mas propriamente a metafísica.

Não obstante, escreveu um ensaio especial sobre o governo civil, e a sua influência foi extraordinária sobre os pensadores revolucionários do século XVIII. "Ninguém teve maior influência sobre o século XVIII", diz Janet. "Em metafísica, Locke inspirou pelo *Ensaio sobre o entendimento humano* o *Tratado das sensações* e toda a filosofia empírica do século. Em religião, seu *Tratado do cristianismo racional* foi o Evangelho de todos os livres-pensadores do tempo. Em pedagogia, seu livro *A Educação das crianças* é original do *Emílio*. Em política, enfim, seu *Ensaio sobre o governo civil* muito serviu a Montesquieu e a Jean-Jacques Rousseau."[16]

Quanto ao modo de compreender o direito, Locke se prende também à teoria do contrato social. Há também segundo ele, um estado de natureza; mas no seu sistema, o estado de natureza é compreendido por modo essencialmente diverso do de Hobbes. Não significa que o

16 *Histoire de la science politique,* livro IV, cap. II.

homem tenha primeiramente existido no estado de natureza e que dele tenha saído, depois de haver estabelecido a ordem civil: quer dizer que, mesmo fazendo abstração da sociedade civil, há sempre uma certa ordem de relações sociais que existe por força da natureza mesma e espontaneamente. O estado de natureza não é, pois, a selvageria; não é um estado absolutamente sem leis, ou mais precisamente, um estado em que a força seja a única lei. É a sociedade considerada independentemente das leis civis e políticas, mantendo-se só pela sinceridade e pela fidelidade, pela disposição natural para a vida em comum. Faz-se abstração do governo; faz-se abstração do poder. Não há então na sociedade obrigações civis, mas nem por isto deixa de haver obrigações naturais. "Há uma lei de natureza anterior e superior a todas as leis sociais, lei que governa as paixões individuais, lei que é obrigatória para todos os homens. Neste estado primitivo, é verdade, todos são livres e iguais; mas a liberdade para o homem não consiste em poder fazer tudo o que lhe convém, nem em satisfazer por todos os meios os seus desejos. Porque, sendo livres e iguais, os homens, em todo o caso não se devem destruir nem escravizar uns aos outros. Isto lhes é proibido pela lei natural. Assim há uma sociedade natural entre os homens, mesmo antes da instituição da sociedade civil; e nada é mais diferente do estado de natureza segundo Hobbes do que o estado de natureza segundo Locke. Segundo o primeiro, o homem é livre de toda a obrigação e investido de um direito universal que, armando-o contra todos, igualmente arma a todos contra si próprio. Todos os princípios da sociedade são, pois, o efeito da convenção. Segundo Locke, ao contrário, estes princípios se ligam à natureza mesma, e não haveria sociedade civil, se não houvesse ao mesmo tempo uma sociedade natural."[17]

Em política, Locke, partindo aliás de idéias análogas, não obstante, se coloca em posição diametralmente aposta à de Hobbes. Este se apresenta como defensor e teórico da monarquia absoluta. Sua política é, na mais rigorosa acepção da palavra, o que se poderia chamar a filosofia do despotismo.

Locke, pelo contrário, faz a apologia da revolução de 1688, atacando os déspotas e defendendo os direitos do povo. Se o homem

17 Janet – *obr. cit.*, livro IV, cap. II.

entra para a comunhão social, não perde por isto a liberdade. O seu fim é viver livremente e o fim do governo é garantir isso mesmo. A soberania pertence ao povo, não ao príncipe. Este é apenas um mandatário da nação e é da nação que deriva todo o seu poder; e assim se abusa da autoridade para exercer opressão, quando a missão que lhe foi confiada era tratar do bem de todos, então já não representa a lei, mas a força, e neste caso é evidente que o povo tem direito de apeá-lo do poder. Locke concede ao povo o direito de insurreição. Estão já aí as idéias essenciais do *contrato social.* Vê-se que Locke marca precisamente a transição que vai de Hobbes para Rousseau.

HUME – Hume é céptico. Pertence, como Locke, à tradição empírica dos pensadores ingleses que se inspiram no ensino de Bacon. Mas Locke deduziu do empirismo de Bacon o sensualismo, dando como única fonte ao conhecimento a sensação; Berkeley deduziu o idealismo, negando a existência da matéria; Hume deduziu o cepticismo, negando ao mesmo tempo a matéria e o espírito. Ora, de tais negações não poderiam resultar afirmações positivas na ordem moral. Também Hume tratando de deduzir a moral, se prende não à metafísica que ele próprio arruína, mas a uma tradição diferente. É à tradição dos representantes ingleses da moral do sentimento que ele diretamente se prende. São Shaftesbury e Hutchesson que o inspiram, vindo depois como principal representante do sistema o grande economista Adam Smith, que fez da simpatia o princípio de explicação para a vida moral.

Eis aqui, no essencial, a que se reduz a filosofia moral de Hume: É por instinto que nos elevamos à concepção do bem, e, por conseguinte à compreensão do nosso dever, isto é, à compreensão daquilo que devemos fazer ou deixar de fazer. Este instinto nos impõe como fim próprio, não exclusivamente o nosso próprio bem, mas o bem de todos. A lei não é, pois, o amor de si, mas o amor da humanidade, sendo assim do conceito da humanidade (*humanity*), já acessível ao espírito de Hume, que depende a ordem moral. O amor, isto é, o sentimento que nos leva a querer o bem dos outros – tal é, pois, a fonte da vida moral. Este sentimento se revela pelo interesse que nos desperta a sorte de nossos semelhantes. Bem se compreende que o espetáculo da dor nos contrista. É também um fato de observação ordinária que gozamos muitas vezes com a alegria dos outros. É a esta ordem de fato que

se liga a noção do dever. Tudo isto, porém, se deve explicar como obra, não da razão, mas do instinto. "A razão fria e desinteressada", diz Hume, "não pode ser um motivo de ação; ela não faz senão dirigir a impulsão recebida do apetite ou da inclinação."

Considerado debaixo deste ponto de vista, isto é, ligando a moral aos nossos apetites e instintos, às nossas necessidades orgânicas, Hume se inclina para a corrente materialista. É deste modo que ele estabelece como lei o sentimento do autor, mas desenvolvendo as suas idéias, termina por identificar este sentimento com o princípio da utilidade. É certo que a lei não deve estar na utilidade pessoal do agente, mas na utilidade geral. Isto torna mais simpática a sua doutrina, mais humana, podemos dizer; mas a tendência natural do método empírico para o materialismo, não deixa de se fazer sentir. É assim que partindo do sentimento, partindo da lei do amor, não deixa de obedecer à influência decisiva do método que o domina, e termina por se deixar levar pelo princípio da utilidade, princípio que é a negação da lei do amor.

. . . .

V

DIREÇÃO RACIONALISTA.

O PRIMEIRO representante da direção racionalista, na teoria do direito natural foi o próprio Hugo Grotius, o fundador do sistema. A Hugo Grotius sucedeu Puffendorff. A Puffendorff se seguiram Thomasius, Leibniz, Wolf.

Puffendorff foi apenas um comentador e um intérprete. Dele diz, com exagerado rigor, o autor de uma *Filosofia do direito,* que teve a sua época de predomínio, o seguinte: "Puffendorff, que recebeu a herança de Grotius, sem fazer a menor alteração no fundo da doutrina, não é, apesar de sua celebridade, senão um pesado e indigesto compilador. Nenhuma idéia de conjunção; um gênio divagador, que se exagera em diluir as pequenas questões em um inesgotável palavrório: nenhuma inteligência dos antigos e excesso de citações pelo simples prazer de citar: tais são os defeitos de seu livro (*De jure naturae*), símbolo do pedantismo e da amofinação (*ennui*). Berbeyrac, seu tradutor, o enriquece de todas as notas inteiramente à maneira do mestre."[18]

---

18 Belime – *Philosophie du Droit* – Préface.

Stahl, em sua *História da Filosofia do Direito*, julga com menos rigor um pensador que sem dúvida merece, por seu esforço, alguma consideração; e mais profundo e sincero, reconhece algum mérito no autor do *De jure naturae* (1672) e do *De officio hominis et civis* (1673). "Puffendorff", diz ele, "passa por ter levado mais longe os princípios postos por Grotius, completando assim o sistema fundado sobre a sociabilidade. Se se entende por isto que ele conheceu melhor estes princípios e os pôde por isto aplicar com mais rigor de lógica, nada é mais falso. O rigorismo de método e a força de dialética não atingem nele o mesmo grau de perfeição que no próprio Grotius. Mas o mérito de Puffendorff é ter sabido pôr em obra os materiais da ética e da filosofia do direito, dispondo-os segundo sua ordem natural e coordenando-os de uma maneira mais completa do que havia sido anteriormente, imprimindo assim à doutrina de Grotius um cunho mais pronunciado de método e de exatidão. Acrescentemos a isto que ele compreende colocar o ramo da filosofia do direito em harmonia com a filosofia geral do seu tempo, tal como a tinha fundado Descartes… Igualmente se lhe deve reconhecer um mérito em ter examinado a fundo o que constitui a base antropológica do direito… Tudo isto reunido lhe assegura um lugar na história da filosofia do direito (*ou pelo menos na história da teoria do direito natural*). Não seria permitido reconhecer, quanto ao fundo, que tenha contribuído para o progresso dessa teoria. Ele restringe, em vez de enlarguecer, as vistas de Grotius... Sacrifica resolutamente o laço com Deus e com a revelação cristã, laço que Grotius, talvez por inconseqüencia, deixava subsistir; e, apesar da oposição dos teólogos, proclama a razão natural do homem como sendo a fonte completa da verdade moral, uma necessidade moral que prende Deus mesmo; mas fundando-se sobre o fato de que Deus não poderia conservar os homens no mundo físico de outro modo a não ser pelo instinto de sociabilidade, volta a misturar completamente as esferas do direito e da moral, separadas por Grotius. Ainda mais: Puffendorff transforma o ramo do puro direito, fundado por Grotius, em um ramo da filosofia moral, da ciência dos deveres. Ele não forneceu aliás nenhum elemento novo para a construção regular do sistema do direito natural. Na última forma que o direito natural veio a revestir sob Kant, reportam-se todos a Grotius, Hobbes e Thomasius, mas não a Puffendorff. O mérito principal deste último consiste antes

em ter concorrido, por seu método claro e fácil de exposição, para a propaganda da doutrina."[19]

Thomasius foi, ao contrário, no dizer de Stahl, um poderoso promotor da ordem moral. "Ele realizou no ramo do direito natural um progresso importante", acrescenta o mesmo autor, "pela distinção que propõe entre o direito e a moral, a qual consiste no seguinte: que as prescrições que têm por objeto assegurar a paz do ser espiritual ou da consciência, excluem o constrangimento, enquanto as que se referem à manutenção da ordem exterior têm um caráter jurídico forçosamente obrigatório".[20] É certo que não nos achamos aqui em face de um fato inteiramente novo, porque esta distinção já existia em Grotius mesmo: mas Thomasius a tornou mais clara e precisa. Pode-se dizer que Grotius havia separado o direito da teologia; Thomasius o separou da moral. "Esta distinção", diz Boistel, "se bem que percebida por alguns filósofos, mesmo na Antiguidade, não foi seriamente desenvolvida, de maneira a se tornar fecunda e ser utilizada pela ciência senão na obra de Thomasius (*Fundamenta juris naturae et gentium* (1705). Ele chama as obrigações de justiça, *obrigações perfeitas*, por serem armadas de uma poderosa sanção que, o mais das vezes, é eficaz neste mundo; e os deveres de caridade são chamados *obrigações imperfeitas*, exatamente por lhes faltar esta sanção."[21]

Leibniz liga a noção do direito à harmonia universal que se deve explicar como um resultado da ação divina sobre o mundo. O direito não é uma lei que Deus houvesse estabelecido, mas apenas a harmonia mesma do mundo, considerada na esfera particular da ordem social e moral. O princípio do direito já não se funda simplesmente no instinto da sociabilidade, mas na idéia do aperfeiçoamente. Neste sistema poder-se-ia estabelecer como critério de conduta; é justo e deve ser assegurado pela lei tudo o que concorre para o aperfeiçoamento do homem; é injusto e deve ser proibido tudo o que prejudica a esse aperfeiçoamento.

A essa doutrina deu maior desenvolvimento Wolf que a sistematizou e vulgarizou, fazendo a aplicação destes princípios ao conjunto

---

19 Stahl – *História da Filosofia do Direito* – livro III, seção III, cap. II.

20 *Obr. cit.*, *loc. cit.*

21 Boistel – *Philosophie du Droit* – vol. I, tít. II.

das instituições. “Em Wolf”, diz Stahl, “aparece uma maneira diferente de tratar o direito natural. Ele transporta para este domínio simplesmente o princípio da filosofia moral. Este princípio que Wolf de novo formula, o aperfeiçoamento do homem, é para ele, em suma, a lei ou direito os graus da sociabilidade.”[22]

O princípio do aperfeiçoamento, tal como é desenvolvido por Wolf, não fornece um critério seguro para a distinção precendentemente estabelecida por Thomasius entre o direito e a moral; de maneira que neste sentido se pode dizer que Wolf retrograda. É certo que ele não confunde o direito com a moral. Ao contrário claramente se percebe por sua exposição que há distinção entre os deveres perfeitos, sujeitos ao constrangimento, isto é, que devem ser cumpridos forçosamente, e os deveres imperfeitos cujo cumprimento não pode ser imposto pela força. Mas esta distinção não tem na sua doutrina a mesma importância que na de Thomasius. Neste é o fato decisivo, o fato que dá a seu sistema um cunho particular. Em Wolf é um fato secundário e sem alcance, acrescendo que Wolf não possui, como Thomasius, a clara compreensão dos casos em que o cumprimento do dever deve ser imposto pela força, nem nos fornece um meio seguro para distinguir os *deveres perfeitos* ou deveres de justiça dos *deveres imperfeitos* ou deveres de caridade.

Não se pode em rigor dizer que ele tenha trazido para a ciência do direito, quanto aos princípios, algum contingente novo. Todavia é preciso reconhecer que concorreu para o desenvolvimento do método. Também no seu sistema é a demonstração que constitui o fundo e a essência de tudo. Isto tem os seus inconvenientes, porque, adotando o método dos axiomas e das conseqüências, expondo as suas doutrinas, por assim dizer, em forma matemática, está continuamente a repetir as mesmas fórmulas e a prolongar deduções sucessivas, sempre na mesma ordem, sempre nos mesmos termos; por maneira que a sua exposição é de uma monotonia desesperadora. É o que faz que os seus tratados sejam hoje considerados como ilegíveis. Não obstante, é certo que ninguém, antes de Kant, deu maior desenvolvimento ao princípio racionalista, isto na ordem jurídica, devendo-se reconhecer em Wolf, no dizer

22 *Obr. cit.*, *loc. cit.*

de Stahl, o mérito de haver levado Kant a fazer deste princípio um princípio verdadeiramente científico.

Temos até aqui esgotado a lista dos chamados doutores do direito natural. Poderíamos mencionar muitos outros, por que cada um dos autores até aqui estudados teve os seus discípulos e continuadores, bem como os seus adversários. Thomasius, por exemplo, fez escola, e aos seus princípios se ligam Gunding, Gerhard, Fleischer, etc. A Wolf ligam-se Daries, Hopfner. Tanto Daries, como Hopfner, em especial este último, insistem sobre a distinção entre o direito e a moral; e sob este ponto de vista reformaram o sistema de Wolf, fazendo-o voltar ao ponto de vista de Thomasius. Seria, porém, inútil examinar os princípios de cada um destes autores. Teríamos de entrar num dédalo infinito de pequenas variações e nuanças intermináveis. Seria fatigante o trabalho, mas sem resultado o esforço, porque nenhuma idéia nova aparece capaz de fazer progredir a ciência. Para conhecer, entretanto, em seus fundamentos, ou pelo menos, em suas idéias capitais, a teoria do direito natural, basta indicar os autores que representam as posições decisivas. Resta, agora, considerar essa teoria na filosofia de Kant.

. . . .

VI

A NOÇÃO DO DIREITO NATURAL NA DOUTRINA DE KANT.

KANT representa na teoria do direito natural o ponto culminante do sistema. É uma situação comparável à de Spinoza com relação à filosofia dogmática. Spinoza tirou do dogmatismo o monismo, consolidando as idéias gerais da filosofia anterior, cujas bases haviam sido lançadas por Bacon e Descartes, reduzindo a um conjunto sistemático a obra do pensamento na ordem especulativa. Pois bem: a mesma coisa fez Kant, com relação à teoria do direito natural, na ordem prática: completou e desenvolveu a obra de Grotius; deu uma base filosófica, mais do que isto, transcendental, às induções do jurista, colocando no mecanismo mesmo da razão o fundamento da lei que se impõe como necessidade da natureza; numa palavra: explicou como um *imperativo categórico* o princípio de que são deduzidas as leis da conduta; *imperativo* que é o fundamento do mundo moral, nas mesmas condições que o espaço e o tempo são o fundamento do mundo da intuição.

Isto não deixa de ter certa estranheza, bem compreendida a posição de Kant na marcha do pensamento. Sabe-se que Kant se apresenta na história do pensamento moderno como o demolidor do dogmatismo: é a significação da filosofia crítica. Ora, como se explica que,

sendo o demolidor da filosofia dogmática, isto é, da filosofia fundada por Bacon e Descartes e levada às suas últimas conseqüências por Spinoza, Leibniz, Wolf, possa, não obstante, o autor da *Crítica da razão pura* ser considerado como aquele que elevou a seu mais alto grau de perfeição uma teoria que é compreendida e justamente deve ser explicada como a repercussão, na ordem prática, daquela mesma filosofia dogmática? Mais claramente: como se explica que Kant seja ao mesmo tempo crítico e demolidor do dogmatismo e o filósofo e consolidador da teoria do direito natural, quando esta é a conseqüência prática e a obra mais decisiva daquele? Pois então pode ser estabelecido na ordem prática aquilo mesmo que é desmoronado na ordem especulativa? Numa palavra: deve estar a ação em contradição com o pensamento?

Tudo facilmente se explica reconhecendo-se que a filosofia de Kant se acha viciada por uma contradição radical, por uma antinomia insanável. Sabe-se que Kant tem especial predileção pelas antinomias. É a particularidade da dialética dos céticos. Há as *antinomias* da razão pura (crítica da cosmologia); há os *paralogismos* da razão pura (crítica da psicologia); e há o ideal da razão pura (crítica da teologia racional). São exigências abstratas da razão em contradição com as condições intuitivas do pensamento; necessidades que não podem ser justificadas em face da organização; aspirações que não podem ser satisfeitas nos limites da experiência.

O resultado deste plano sistemático da crítica, bem se sabe, foi o desmoronamento da metafísica dogmática, devendo limitar-se todas as nossas aspirações cognitivas unicamente a isto: 1º) ao estudo das condições matemáticas; 2º) ao estudo das condições dinâmicas da natureza. O que quer dizer que só há duas ordens legítimas de conhecimento: a matemática e as ciências da natureza.

Verifica-se assim que o criticismo se resolve em ceticismo. As soluções da crítica de Kant são de fato negativas, senão em absoluto, pelo menos, relativamente. É o ponto de contato entre o criticismo e o positivismo, um, limitando as forças da razão, sob o ponto de vista subjetivo, outro sob o ponto de vista objetivo, ambos negando em parte o conhecimento, e por conseguinte renovando o ceticismo, como tudo já foi devidamente explicado em outro ponto. (*Finalidade do mundo,* 3ª parte: "O mundo como atividade intelectual", livro I, caps. VIII, IX e X.) Vimos

que o criticismo é a forma objetiva dessa tão apregoada teoria da relatividade do conhecimento que não é senão uma reprodução da crítica radical que já em outra fase da História foi um tão poderoso instrumento de demolição na mão dos céticos gregos. É o mesmo espírito de dúvida, é o mesmo sistema de negações. Trata-se, pois, evidentemente do ceticismo. Nem pode ser por outra forma compreendida e interpretada a filosofia positiva de Augusto Comte e, de modo mais decisivo ainda, a filosofia crítica de Kant. Mas, o ceticismo, teoria que se funda na dúvida; o ceticismo, sistema que se resolve em soluções negativas, é impotente para fazer a dedução das leis da conduta, e por conseguinte incapaz de explicar a ordem moral e jurídica e fornecer o princípio da organização social. E isto porque as leis da conduta só podem ser deduzidas por uma concepção racional da natureza, coisa que o ceticismo considera impossível. Demais, a ordem moral e jurídica se deve fundar sobre afirmações e não sobre negações; e o ceticismo não consegue elevar-se a afirmações positivas e mesmo em sua forma mais radical e sistemática (sofística) confunde a afirmação com a negação. Sabe-se que os sofistas consideram como igualmente legítimas, acerca de qualquer problema, ao mesmo tempo a solução positiva e a solução negativa, o sim e o não.[23] Entretanto, é certo que Kant e nas mesmas condições Augusto Comte tinham principalmente por fim a ordem moral. É uma particularidade comum a todos os grandes filósofos. Foi a preocupação de Spinoza, a tal ponto que deu à sua obra fundamental, àquela em que expôs as linhas gerais do seu sistema filosófico, o título de *Ética;* o que quer dizer o seguinte: que se cogitava de uma solução para o problema do mundo, era unicamente como meio para fazer a dedução das leis da conduta. Mas no caso de Kant e Augusto Comte dá-se uma grave complicação: é

23 A sofística é essencialmente distinta do ceticismo. A primeira nega por sistema; o segundo duvida por imposição da consciência. Mas ambos se prendem por múltiplos laços e devem ser considerados como dois momentos necessários e inevitáveis de uma só e mesma disposição do espírito. Isto, pondo de parte a má-fé que caracteriza a sofística; mas entre os sofistas, alguns negam não de má-fé e por sistema, mas, em verdade, porque não compreendem ou não acreditam; e estes não são propriamente sofistas, mas céticos. É, pois, difícil dizer onde termina a sofística e onde começa o ceticismo, podendo-se admitir que são duas modalidades diferentes de uma só e mesma disposição do espírito. Uma forma comum poderia ser adotada: o espírito crítico. Este então teria dois momentos: a negação (sofística) e a dúvida (ceticismo).

que ambos eram céticos quanto à solução do problema do mundo; e neste caso como podiam tirar de seus princípios uma solução para o problema moral? O caso é sério e as dificuldades são realmente consideráveis. A solução dos problemas da ordem crítica só se pode compreender em analogia com a solução dos problemas correspondentes na ordem especulativa. Uma coisa se deve explicar como repercussão ou correspondência imediata da outra. É o que se poderia exprimir de modo mais claro, reduzindo tudo a esta simples fórmula: – dize-me como compreendes a natureza e eu te direi qual a noção que tens do teu dever. Mas Kant e Augusto Comte apresentam quanto ao problema do mundo soluções negativas: são, pois, céticos na ordem especulativa; consideram impossível o conhecimento das coisas como elas são em si; e deste modo, segundo o espírito de seus princípios, o homem não conhece a natureza, nem tampouco se conhece a si mesmo. Mas neste caso como poderá elevar-se à compreensão do seu dever; como poderá fazer a dedução das leis da conduta? É o que parecia impossível. Entretanto os dois grandes representantes da teoria da relatividade não se julgam embaraçados, e se bem que se liguem ao ceticismo na ordem especulativa, apregoando-se como demolidores da filosofia dogmática, todavia não se julgam incompatibilizados para fazer a dedução das leis da conduta, e pretendem ambos apresentar uma solução positiva sobre o problema moral. Mas para isto, por inconseqüência natural e inevitável, são forçados a se ligar de novo ao dogmatismo; com esta diferença: que Kant se liga ao dogmatismo teológico, e Augusto Comte, ao dogmatismo materialista. É assim que Kant recusa, pela crítica da razão pura, a teologia racional, mas é forçado a adotar, pela crítica da razão prática, a teologia moral. De maneira que é sob o ponto de vista teológico que devem ser, no seu sistema interpretadas as leis do mundo moral. É assim que Augusto Comte, tendo sustentado no sistema científico o princípio da relatividade do conhecimento, se põe, entretanto, em contradição com este princípio no sistema sociológico, restabelecendo aí a idéia do absoluto. Isto, de fato, é incontestável, como já fiz sentir em outra parte (*Finalidade,* parte cit., liv. cit. I, cap. VIII), uma vez que Comte tudo explica na ordem moral, como na ordem da natureza, por ação das leis naturais. Ora, estas são imutáveis e eternas. Isto quer dizer: são absolutas. Logo desaparece aí por completo o caráter relativo da doutrina. O positivismo

deixa de ser simplesmente relativismo e se transforma em naturalismo, identificando a ordem moral com a ordem da natureza: é uma solução materialista do problema moral.

Deixemos, porém, de parte por enquanto o sistema de Augusto Comte, e consideremos em especial a filosofia moral de Kant.

Deste ponto já me ocupei tratando da filosofia como atividade permanente do espírito humano (*Finalidade*, 1ª parte, cap. XII) e aqui me limito a reproduzir as idéias já ali desenvolvidas.

Pela crítica da razão pura, Kant considera impossível toda e qualquer noção sobre Deus, sendo vãos e absolutamente improcedentes todos os argumentos com que se tem procurado provar sua existência. Mas para Kant, além da razão pura há na vida do espírito outra coisa a que ele dá o nome de razão prática, que também concorre ou pelo menos deve concorrer para o nosso conhecimento. Nisto está, como é fácil de ver, a transição na teoria para a prática, ou mais precisamente da especulação para a vida real. Pois bem: o que foi destruído pela crítica da razão pura, de novo é restabelecido pela crítica da razão prática, deduzindo-se da primeira a impossibilidade, e da segunda a necessidade da existência de Deus. De maneira que Deus não existe; mas a crença em sua existência se impõe como uma necessidade de ordem moral, pelo que não há, nem pode haver uma teologia racional, mas há, nem pode deixar de haver uma teologia moral.

Eis aqui, em rápida síntese, como Kant chegou a semelhante dedução: em primeiro lugar é prático o que é possível por liberdade,[24] sendo que é pelo princípio da liberdade que se torna possível a existência do mando moral. Ora, liberdade supõe poder ou ação, e poder ou ação deve estar subordinado a princípios: daí a lei moral, ou mais precisamente, o imperativo categórico que não é uma lei da natureza (lei mecânica), mas uma lei subjetiva ou *a priori*. Eis aqui em próprios termos como Kant faz a dedução do princípio da liberdade: "Um arbítrio é simplesmente animal *(arbitrium brutum),* quando não pode ser determinado senão por fontes sensíveis, isto é, *patologicamente*. Mas o arbítrio que pode ser determinado independentemente de móveis sensíveis, por conseguinte, por causas motoras que não podem ser representadas senão pela

24 Kant, *Metodologia* – cap. II, seção I.

razão, chama-se *livre arbítrio (liberum arbitrium),* e tudo o que a ele se liga como princípio ou conseqüência chama-se prático. A liberdade prática pode ser provada pela experiência, porque o que atrai, isto é, o que afeta imediatamente os sentidos, não encerra tudo o que determina o arbítrio humano; porque nós temos, demais, o poder de vencer as impressões feitas sobre nossa faculdade apetitiva sensível, representando-nos o que nos é útil ou ofensivo, mesmo de uma maneira remota. Ora, estas reflexões sobre o que é desejável em relação a todo o nosso estado, isto é, sobre o que é bom e útil, repoisam sobre a razão. A razão prescreve, pois, também leis que são imperativas, isto é, as leis objetivas da liberdade, que proclamam o que *deve ser feito,* conquanto talvez não o seja sempre, e se distinguem assim das *leis da natureza* ou leis leis físicas que tratam somente *do que acontece;* o que faz que sejam chamadas leis práticas".[24-a] Kant insinua em seguida que estas leis e a própria razão que as prescreve, por sua vez, podem ser determinadas por outras influências remotas, ligando-se ao encadeamento universal, por maneira que o que se chama liberdade da relação às impulsões sensíveis poderia também chamar-se natureza em relação a causas eficientes mais elevadas e mais remotas. Mas isto, no seu entender, não tem nenhum interesse para o ponto de vista prático, sendo que aqui o que importa é unicamente a *regra de conduta*. Debaixo daquele ponto de vista teríamos a negação da liberdade transcendental, isto é, da liberdade como princípio de causação. Este princípio poderia, de certo modo, conciliar-se com o mínimo, limitando-se o determinismo ao mundo dos fenômenos e transportando-se a liberdade para o mundo da coisa em si. Foi a solução de Schopenhauer. Mas, sendo a *coisa em si* um conceito puramente negativo, pelo menos no sistema de Kant, é bem de ver que a liberdade se resolve em mera fantasia. Mas o que se considera aqui é, não a liberdade transcender a, mas apenas a liberdade prática. Por isto não resultam daí dificuldades para o ponto de vista de Kant, porque a razão fornece, de fato, meios ao homem para apreciar o que lhe é útil ou ofensivo, de modo a poder compreender o que deve *fazer*. É precisamente neste poder de apreciação sobre o valor das ações, ou sobre o valor dos motivos determinantes da nossa vontade, que consiste a liberdade; e sem este princípio seria inex-

24-a *Metodologia* – *loc. cit.*

plicável a ordem moral, pois não se compreende por outra forma como a razão nos pudesse impor leis imperativas.

A liberdade é, pois, o primeiro postulado da moral. O segundo é a imortalidade, porque se é nossa obrigação trabalhar pela lei moral, assim procedendo, necessariamente devemos ter a persuasão de que promovemos o nosso próprio melhoramento, de que trabalhamos pelo nosso próprio bem; e devendo ser este ilimitado, por certo não deverá terminar neste mundo.

Disto, resulta que a lei moral pode ser formulada nestes termos: – Cumpre o teu dever para seres feliz. Mas se depende de nós o cumprimento de nosso dever, o mesmo não se pode dizer da felicidade que depende das circunstâncias exteriores e da vontade dos outros homens. Nestas condições, para que não seja uma quimera a lei moral, é necessário que exista um soberano bem pelo qual se realize a harmonia da virtude e da felicidade. Daí uma vontade superior natureza e aos outros homens, isso é, Deus, terceiro postulado da moral.

Kant explica-se assim: "Todo homem deve esperar a felicidade na mesma proporção que se torna digno dela por sua conduta, de onde se segue que o sistema da moralidade está estreitamente ligado, mas somente na idéia da razão pura, com o sistema da felicidade. Ora, em um mundo inteligível, isto é, no mundo moral em cujo conceito fazemos abstração de todos os obstáculos à moralidade, tal sistema de felicidade, proporcionalmente ligado com a moralidade, pode ser concebido, mesmo como necessário, porque a liberdade, em parte excitada, em parte retida por leis morais, seria ela própria a causa da felicidade geral. Por conseguinte, os seres racionais seriam, eles próprios, autores de seu bem-estar constante e, ao mesmo tempo, do bem-estar dos outros. Mas este sistema de uma virtude que é em si mesma a sua recompensa, não é senão uma idéia cuja execução repousa sobre a condição de que cada um cumpra o seu dever, isto é, que todas as ações dos seres racionais se operem como se resultassem de uma vontade suprema que encerrasse em si todos os a arbítrios privados. Mas a obrigação da lei moral, sendo válida para todo o uso da liberdade, conquanto outros não se guiem conforme esta lei, então nem a natureza das coisas do mundo, nem a causalidade das ações mesmas e de sua relação com a moralidade, determinam a maneira por que suas conseqüências se relacionam com a felici-

dade; e a união necessária de que se tratou, a da esperança de ser feliz com a tendência infatigável a se tornar digno da felicidade, não pode ser conhecida, pondo-se em princípio somente a natureza: não se pode, ao contrário, esperá-la, senão admitindo uma *razão suprema,* que ordena segundo as leis morais, ao mesmo tempo que é reconhecida como causa da natureza."[25]

A essa *razão suprema* chama Kant o *ideal do soberano bem;* por onde se vê, não é ainda aqui senão um ideal da razão, isto é, a concepção de um ser perfeito que possa servir como modelo para as nossas ações, mas a que não corresponde nenhuma existência objetiva; a categoria do ideal, no dizer de Renan; o ideal de perfeição que se tornaria imperfeito se adquirisse realidade, no dizer de Vacherot. E tanto assim é, que as leis morais não devem ser cumpridas porque se deva supor que emanam da vontade de Deus; ao contrário, é partindo de sua necessidade prática interna que se concebe Deus, que se chega à suposição de uma causa subsistente por si mesma ou de um sábio regulador do mundo. Mas não podemos considerá-las como fortuitas e emanadas de uma vontade qualquer sobretudo da uma vontade de que não se pode formar nenhum conceito. Em uma palavra: não devemos cumprir as leis morais, porque emanem da vontade de Deus; mas, ao contrário, devemos considerá-las como emanadas da vontade de Deus, por isto mesmo que somos a elas obrigados por exigência ou imposição interna.

Determinado por esta forma o ponto de vista de Kant cumpre agora verificar qual o destino que veio a ter, segundo os seus princípios, a teoria do direito natural. Já ficou acentuado que Kant elevou essa teoria a seu mais alto grau de perfeição. O fato é de reconhecimento geral, nem há divergência entre os historiadores críticos. É o que não nos será difícil documentar. "Enquanto os filósofos franceses se serviam da razão para criticar a sociedade, a religião e a política", diz Janet, "Kant, mais atrevido que todos, se propôs a criticar a razão mesma: empresa admirável que ele levou a seu fim, não sem erros e desfalecimentos, é certo, mas em todo o caso com uma firmeza de pensamento e uma elevação d'alma que raramente se encontram no mesmo pensador".[26] "O

25 Kant – *Obr. cit.*, cap. II, seção II.
26 *Histoire de la science politique* – livro IV, cap. VIII.

que caracteriza a obra de Kant", acrescenta Janet, "é ter ligado a política ao direito e o direito à moral... De Sócrates a Kant quantas revoluções filosóficas, religiosas, políticas! É, entretanto, a idéia deposta em germe na vida e na morte de Sócrates que, de mais a mais aprofundada pela ciência, pela religião e pela experiência, se traduz por fim na filosofia do último século [século XVIII] e na revolução que o termina". (*Obr. cit., loc. cit.).* Ora, na ordem jurídica a mais elevada produção dessa filosofia foi precisamente a teoria do direito natural. É como a sua mais nobre coroa e a sua mais brilhante conquista; mas quem a completou e definitivamente constituiu foi Kant. É razão por que Janet, começando por Sócrates, termina precisamente por Kant, acentuando que este coloca a justiça acima do Estado e funda o direito da cidade sobre o direito humano. Não é, pois, de estranhar que Boistel, por exemplo, entre os contemporâneos, renovando ainda em 1899[27] as tradições da velha escola, não cesse de apregoar o alto merecimento de Kant, acrescentando que tratando de fazer a dedução do princípio do direito, é diretamente ao seu sistema que se liga. "O sistema desenvolvido por Kant em 1796 em seus *Elementos metafísicos da Doutrina do direito*", diz ele, "é a meus olhos, o verdadeiro ponto de vista da escola a que me liguei para a filosofia do direito." Sobre a filosofia jurídica de Kant é nestes termos que se exprime, por seu lado, Ahrens: "A doutrina de Kant pode ser considerada como a expressão mais elevada e como o último termo deste grande movimento que se realizou pelo reconhecimento de mais a mais completo do princípio da personalidade subjetiva em seus caracteres constitutivos, a razão e a liberdade."[28] Mais positiva ainda é a afirmação de Stahl: "Com Kant o direito natural, tal como fora fundado por Grotius, chegou à sua perfeição científica." E desenvolvendo este pensamento, Stahl explica em seguida que a elaboração ulterior da mesma doutrina por Fichte de nenhum modo alterou o estado das coisas. "Fichte", diz ele, "não pôde fazer prevalecer o seu princípio sobre o de Kant, que ficou em toda a sua força; e a crítica a que ele submete o sistema deste último, recai sobre o seu próprio sistema. Eles guardam, umas e outras, sua posição respectiva. Dos dois pontos de apoio, entre os quais o direito

27 *Cours de Philosophie du Droit.*

28 *História da Filosofia do Direito* – trad. Schauffard – liv. III, seção III, cap. VII.

natural não pode achar seu equilíbrio, pela razão de que não lhe é possível apoiar-se ao mesmo tempo sobre os dois, o livre *eu* e a necessidade lógica da lei, Fichte adota puramente o primeiro, e Kant se liga de preferência ao segundo. A doutrina de Fichte, quanto ao fundo, não é senão um exagerado esforço por levar as coisas ao extremo, em comparação com a moderação dentro de cujos limites Kant sabe manter os seus princípios. A forma em que o direito natural tomou posse da ciência alemã é, pois, antes de tudo a forma inerente ao sistema de Kant. O edifício todo inteiro deste direito repoisa sobre os fundamentos deste sistema." (*Obr. cit., loc. cit.*)

Como se vê, todas as opiniões são concordes em apregoar o filósofo crítico como o mais alto representante e definitivo organizador da teoria do direito natural. É certo, entretanto, que Kant se destaca tão radicalmente dos representantes anteriores dessa teoria, que em rigor é para duvidar se ele ainda pertence ao sistema, ou antes se deve ser considerado como representante, ou ao menos, como precursor da moderna concepção naturalista do direito. Eu chamo concepção naturalista do direito a intuição do direito oriunda da inspiração das ciências naturais. Ora, é sabido que para Kant, segundo os princípios radicais da *Crítica da razão pura*, somente duas ordens de ciências são possíveis e rigorosamente legítimas: a matemática e as ciências da natureza. A legitimidade da matemática é fundada, como se sabe, sobre os princípios da *Estética*; e a legitimidade das ciências da natureza, sobre os princípios da *Analítica transcendental*. Quanto às demais ciências, isto é, quanto às ciências metafísicas, no velho sentido da palavra, são excluídas pela crítica demolidora da *Dialética*. Deste modo, se o direito subsiste e constitui o objeto de uma ciência, deve esta ciência necessariamente ficar compreendida num daqueles dois grupos fundamentais; e como não pode ficar na matemática, ciência que tem por objeto as relações de extensão e quantidade entre os corpos, deve necessariamente ser incluída no grupo das ciências da natureza. Pode-se assim firmar o princípio: o direito é uma ciência natural; ou em outros termos: o direito deve ser compreendido debaixo do ponto de vista das ciências naturais. É exatamente o ponto de vista dos naturalistas. Ora, este ponto de vista existia já em Kant; por conseguinte é na escola contemporânea dos naturalistas, dos positivistas e sociólogos, que ele deve ser classificado como filósofo do direito.

Assim seria, se Kant tivesse feito a dedução do direito de conformidade com os princípios da *Crítica da razão pura.*

Não é isto, entretanto, o que sucede. Ao contrário, em sua passagem da *Crítica da razão pura* para a *Crítica da razão prática,* Kant, como já tivemos de ver, abandona o ponto de vista dogmático, restabelecendo a teologia. Deste modo forçoso é reconhecer que a sua filosofia jurídica pertence ainda à velha escola; a menos que se pretenda construí-la com os elementos mesmos da *Crítica da razão pura*; o que é permitido imaginar como possível, mas não poderia deixar de levar a dificuldades insuperáveis pela contradição radical que envenena o fundo mesmo do sistema. Tal é, entretanto, a direção que nos é indicada pelo ensino de Lange. Este efetivamente sustenta que a filosofia prática é a parte variável e efêmera da filosofia de Kant. Isto, por mais poderosa que tenha sido a influência que conseguiu essa filosofia exercer sobre os contemporâneos. É assim condenada em absoluto a *Crítica da razão prática*. "Devemos antes", diz Lange, "procurar na *Crítica da razão teórica* mesma toda a importância da grande reforma devida à iniciativa de Kant; mesmo para a moral: é aí que se deve buscar o valor durável do criticismo que não somente contribuiu para o triunfo de um sistema preciso de idéias morais, mas ainda, convenientemente desenvolvido, pode corresponder às exigências variáveis dos diversos períodos de cultura."[29]

Entre os continuadores ou sucessores de Kant alguns poderão ter seguido esta direção, fundando um novo sistema de moral sob a inspiração dos princípios da *Crítica da razão pura.* Ter-se-á então uma moral crítica, no sentido preciso da palavra, uma moral positiva, ou mais precisamente, uma moral naturalista.

É talvez neste sentido que se deve interpretar a doutrina proposta por muitos autores contemporâneos. Exemplo: Wundt, Paulsen, Simmel, Lévy-Bruhl e mesmo Renouvier. Uma moral naturalista, sobretudo, se justificaria como conseqüência necessária do desenvolvimento lógico do pensamento, quando é sabido que as ciências naturais rompendo, aliás, de começo, com a filosofia, tiveram, não obstante, na última fase de seu desenvolvimento, de voltar ao ponto de vista filosófico, fundando uma nova filosofia. Sabe-se que a filosofia de Kant foi preci-

29 Lange – *História do Materialismo,* Vol. II, 1ª parte, cap. I.

samente o ponto de vista adotado: movimento de regressão que começou com o conhecido grito de Otto Liebmann: – *É preciso voltar para Kant*; e terminou com a fundação ou estabelecimento da filosofia monística, renovada de Spinoza; sistema cuja mais alta expressão é, presentemente, talvez o monismo naturalista de Haeckel.

Em todas estas tentativas de construção moral, o que prevalece é sempre o espírito crítico, sendo assim pouco considerável a parte construtiva propriamente dita, concentrando-se todo o esforço dos pensadores, principalmente na obra de dissolução das crenças tradicionais. Seja, porém, como for, temos aí um novo sistema de moral. Será uma moral nova, mais ou menos duvidosa, mais ou menos arbitrária; mas seguramente não é mais a moral de Kant. Este se contentou com o seu *imperativo categórico* e dele não saiu.

Esse *imperativo* se resolve em um sistema inflexível de leis impostas pela razão; de leis que são as mesmas para todos os povos; de leis que permanecem sempre as mesmas através da sucessão das idéias. O legislador, adaptando-as às condições especiais de cada povo, sucessivamente as vai transformando em instituições que são a base da organização social, compreendendo leis e regulamentos, estatutos e códigos, tudo com tanto mais perfeição quanto mais alto é o grau de civilização e cultura. É o que se chama o direito positivo, direito que é variável e incerto; relativo, portanto, uma vez que está subordinado a condições de tempo e de lugar e acompanha a evolução da vida coletiva; princípio da adaptação e governo subordinado às mutações da sociedade; simples elemento progressivo da vida social.

Assim é na vida real, assim é no direito positivo; mas permanece sempre na razão o direito ideal como modelo perfeito e imutável; e todo o esforço do legislador deve consistir em se aproximar, quanto possível, deste modelo inatingível, mas permanente. É a este direito da razão, independente das legislações positivas, independente das condições locais de cada povo, que se dá o nome de direito natural ou direito racional (*rationale* ou *natürlich Rechet*).

Aqui cumpre insistir um pouco mais detalhadamente sobre os princípios fundamentais. Já vimos como foi por Kant deduzido o critério supremo da conduta. Este pode ser considerado de dois modos: em sentido absoluto: – *obra de tal modo que o motivo de tuas ações se possa converter*

em lei universal – é o critério moral, ou em sentido relativo: – *obra exteriormente por maneira que a tua liberdade se possa conciliar com a liberdade de todos os outros na convivência social* – é o critério jurídico. Logo por aí se faz patente a distinção entre o direito e a moral. Esta distinção está, não na natureza ou qualidade dos preceitos que são, tanto na ordem moral como na ordem jurídica, categóricos e universais; mas unicamente na diversidade dos motivos determinantes da ação, sendo que debaixo do ponto de vista moral o que leva o agente a obrar é a idéia mesma do dever, ao passo que debaixo do ponto de vista jurídico o que se deve ter em consideração é o fato da *coexistência da liberdade de cada um com a liberdade de todos os outros na convivência social.* Disto resulta que a moral estende o seu domínio sobre todas as ações do homem, tanto interiores como exteriores; enquanto o direito só se refere às ações exteriores, porque só estas têm relação com a convivência social. Além disto, importando a violação das leis que regem a estas últimas ações uma perturbação da ordem social, daí resulta que devem ser asseguradas por uma coação material. Ao direito acresce, pois, mais este elemento externo: a força. É deste modo que Kant pôde fazer consistir o direito, segundo uma expressão justamente considerada como vigorosa por Giuseppe Carle, "*em uma coação universal que protege a liberdade de todos*".

O direito se pode, pois, definir, no sistema de Kant, nestes termos: o *conjunto das condições pelas quais se torna possível o acordo da vontade de cada um com a vontade de todos segundo uma lei geral de liberdade.* É uma definição em que, de certo modo, ainda se faz perceber um eco das teorias de Rousseau, porque este acordo, uma vez que se trata de seres livres, só se pode estabelecer por livre consentimeno. Acordo é contrato. Trata-se, pois, no fundo, da idéia do contrato social. Mas em Kant esta idéia se transforma, porque o acordo não é estabelecido propriamente por livre consentimento, não resulta de um contrato, mas ao contrário tem o seu fundamento na organização mesma do espírito. Quer dizer: há uma lei que impõe o acordo das vontades na comunhão social. Esta lei é um princípio *a priori* nas mesmas condições que o espaço e o tempo, nas mesmas condições que a lei de causalidade: é uma lei transcendental, um *imperativo categórico*; e como tal não é aceito de convenção, mas imposto de necessidade.

Nisto está o pensamento fundamental da filosofia jurídica de Kant, mas para determinar com a necessária segurança a verdadeira significação dessa doutrina, é indispensável analisar ainda duas outras idéias que são a sua condição primordial e o seu fundamento necessário. Estas duas idéias são: 1º) o princípio da *humanidade considerada como fim em si;* 2º) o princípio da *autonomia da vontade.*

A humanidade considerada como fim em si. É fácil explicar a alta significação deste princípio. Sabe-se que o direito tem por fim assegurar o acordo das vontades na convivência social.

Isto equivale a dizer: o direito tem por fim proteger a liberdade de cada um. Em virtude de que princípio se faz necessária esta proteção à liberdade? Em virtude do princípio da inviolabilidade da pessoa humana.

A pessoa é inviolável, por isto tem direitos; e entre estes o direito por excelência, o direito supremo é a liberdade. Foi o que levou Boistel a dizer que *a pessoa é o direito vivo*, sendo que é do princípio da personalidade que derivam todos os caracteres e todos os efeitos de um direito qualquer. Mas por que a pessoa é inviolável? Porque o homem não é um meio, mas um fim. É a significação do princípio da humanidade considerada como fim em si. Kant se explica assim: "O homem e em geral toda criatura racional, existe como *fim em si, e não como meio* para o uso arbitrário de tal vontade." Há, pois, de um lado, aquilo que se nos apresenta como meio para as nossas ações ou condição para a satisfação das nossas inclinações ou necessidades, isto é, as *coisas*, o objeto do direito; e de outro lado, aquilo que constitui um *fim em si,* nem se pode compreender como meio para qualquer outro fim, isto é as *pessoas*, o princípio, o sujeito mesmo do direito. Quer isto dizer: de tudo nos podemos servir como meio para a satisfação de nossas necessidades, menos do homem, porque o homem não é um meio, mas um fim em si. Deste modo as coisas são de valor relativo, condicional, e delas nos podemos servir livremente; mas as pessoas, não; são de valor absoluto e não se podem servir umas das outras como instrumentos ou meios, devendo-se, pelo contário, mútuo respeito. É a significação desta outra fórmula de Kant: "*Obra de tal modo que sempre trates a humanidade, já na tua pessoa, já na pessoa dos outros, como um fim, e que nunca dela se sirvas como um meio.*"

Foi esta concepção que serviu de base a toda a teoria de Boistel em sua dedução do princípio do direito: "Para atingir o seu fim", diz ele, "para colaborar, na obra comum, com o seres que o cercam, o homem se serve como meios de todas as forças que tem à sua disposição, dos poderes que lhe são submetidos pelas leis e sua organização interna, e dos que pôde conquistar ou criar fora pela extensão de sua atividade. Põe em obra a princípio todas as fontes de sua natureza material, todas as faculdades d'alma que ele desenvolve e cultiva para lhes dar sua extensão mais completa; depois todos os poderes do corpo, tão maravilhosamente constituído para ser o ministro dócil e enérgico de seus desígnios. E enfim do indivíduo humano, ele estende, por intermédio de seu corpo e sob a direção de sua inteligêncca, o seu poder aos seres exteriores; submete à sua vontade as forças da natureza orgânica e inorgânica; aprende a dirigi-las; delas se serve em seu benefício; comunica um poder fecundo e criador aos agentes mais violentos que só pareciam ser capazes de se quebrar e destruir; doma os intintos dos animais para deles tirar instrumentos obedientes e dóceis. Faz de todos estes seres como novas *aptidões, propriedades* desconhecidas acrescentadas à sua natureza, que ele emprega para a realização de seus fins, para a satisfação de suas necessidades materiais e imateriais, para o desenvolvimento intelectual e moral da humanidade. Sobre todos estes seres pode o homem adquirir um direito de disposição absoluto que não tem outro limite além do poder que, de fato, pode ser exercido sobre eles que não é limitado por nenhuma lei moral essencial."[30]

Trata-se aqui do homem considerado como sujeito do direito, do homem considerado como pessoa. Boistel emprega mesmo de preferência a palavra *pessoa,* onde traduzimos homens. Mas neste ponto vem a propósito perguntar: Esta extensão da pessoa humana no mundo exterior será indefinida? Não, porque cada pessoa encontra em torno de si outras pessoas, cada uma das quais tem seu fim próprio, cada uma das quais tem sua esfera própria de ação. É da relação que se estabelece entre as diferentes personalidades, "ao contato de suas esferas de ação", que deriva o princípio do direito. "Esta livre faculdade de disposição absoluta que o homem tem sobre os objetos exteriores, não se pode estender às

30 Boistel – *Philosophie du Droit* – livro I, tít. III, cap. I.

outras pessoas humanas. Por isto mesmo que estão, como ele, por meio de suas faculdades superiores, em comunicação com o infinito de onde tiram suas inspirações, seu fim e seu poder dominador; por isto só que são dotadas da liberdade moral e, para atingir seu fim supremo, podem dar a suas faculdades uma direção própria e arbitrária; por isto as outras pessoas se lhe apresentam como absolutamente respeitáveis ao mesmo título que ele próprio. Esta independência que cada um reclama para si, em virtude da dignidade sublime de sua constituição moral, não pode ser exclusiva; cada um deve reconhecê-la em todos uma vez que todos são semelhantes por suas faculdades essenciais. Se o homem quer ser respeitado, deve respeitar os outros; nem deve tratá-los como meios de que se possa servir para os seus fins; mas como *fins em si.*"[31]

Como se vê, é a idéia mesma de Kant. Boistel compara em seguida o respeito à personalidade com o princípio dá impenetrabilidade dos corpos. Não pode um corpo ocupar no espaço o mesmo lugar já ocupado por outro corpo; nas mesmas condições não deve uma personalidade invadir a esfera de ação de outra personalidade. Tudo se pode reduzir a esta fórmula: *não* se *deve fazer um mal imerecido a uma pessoa humana.* É o preceito romano: *neminem laedere;* e a fórmula moral referente aos deveres proibitivos: não faças o mal; fórmula que compreende exatamente os deveres de justiça propriamente ditos.

A autonomia da vontade. – "Esta teoria da humanidade considerada como *fim em si,* isto é, como tendo enquanto natureza racional um valor absoluto, é uma das mais belas idéias da moral de Kant." É a opinião de Janet que vê aí o verdadeiro princípio do direito, e ao mesmo tempo a justificação e a razão de ser da filosofia do século XVIII. Mas para explicar o *imperativo categórico,* esta teoria por si só não basta; é necessário considerar o princípio da autonomia da vontade. Por isto se deve entender o seguinte: que a vontade, como todos os outros fenômenos da existência, está subordinada a uma lei, mas, ao passo que nos outros fenômenos a lei é exterior, imposta de fora *(heteronomia);* na vontade, pelo contrário, é interior, imposta pela própria vontade *(autonomia).* De onde resulta que a vontade é legisladora. E como nesta função a vontade em cada um deve sempre se conformar com o preceito geral – obra

---

31 *Obr. cit.*, *loc. cit.*

de maneira que o motivo de tuas ações se converta em lei universal –, daí resulta que em cada um a vontade é uma legisladora universal. Kant se explica assim: "A vontade de todo ser racional é uma legisladora universal para todos os seres racionais." De maneira que em cada caso deve sempre a vontade observar a lei, isto é, observar essa lei que ela a si própria se impõe; e isto não por interesse, mas por dever, admitindo assim Kant ações desinteressadas, o que valeu grave acusação da parte de Schopenhauer,[32] por supor que isto equivale a admitir ações sem motivo, ou ações indeterminadas. Kant, entretanto, deduz daí o que ele chama "a dignidade do homem", querendo com isto fazer sentir que o homem tem um valor absoluto e incomparável, "expressão que é qualificada por Schopenhauer como uma hipérbole oca, dentro da qual se oculta um verme roedor, a *contradictio in adjecto*".[33]

Sem entrar na apreciação destas e outras expressões um tanto duras com que Schopenhauer, não raro, se refere aos princípios morais de Kant, sem aliás se afastar positivamente, quanto ao essencial, das idéias radicais do filósofo crítico, o que cumpre aqui observar é que esse princípio da autonomia da vontade é essencial no sistema de Kant. Kant se felicitava mesmo, pela descoberta deste princípio, de se ter separado de todos os sistemas anteriores de moral, sendo que anteriormente a ele era interpretada a ordem moral como estando subordinada *exteriormente, heteronomicamente,* a leis impostas de fora, ao passo que Kant firmou o princípio de que o homem se rege por leis que são, por ele próprio, *interiormente, autonomicamente* estabelecidas.

A vontade é, pois, livre e como tal a si mesma se rege, o que significa que a si própria se impõe a sua lei. Isto quer dizer: a vontade é a razão prática. Há, pois, a razão pura e há a razão prática. A primeira é a razão fundando o conhecimento; a segunda é a razão estabelecendo a ordem moral. No primeiro sentido pode-se dizer que é formulada a lei natural; no segundo sentido pode-se dizer que é organizada a liberdade; o que importa dizer: são deduzidas as leis morais. Em outros termos e mais precisamente: a razão pura e o entendimento explicando a natureza: a razão prática é a vontade determinando a ação. É, pois, com perfei-

32 Schopenhauer – *O fundamento da moral,* § 8.
33 Schopenhauer – *loc. cit.*

ta legitimidade que Kuno Fischer sintetizando, sobre este ponto, a doutrina de Kant, se exprime nestes termos: "A razão humana é a fonte de um duplo sistema de legislação: da legislação natural e da legislação moral. O entendimento é o legislador da natureza, a vontade ou a razão prática é o legislador da liberdade."[34]

O conhecimento, porém, ou a obra da razão pura (legislação natural) se refere a fatos exteriores a em todas as suas manifestações se resolve, como se sabe, em causalidade mecânica. A lei moral é imposta ao homem por determinação da própria consciência e como tal supõe a liberdade. De uma para outra coisa vai uma diferença essencial, por isto mesmo que a ordem natural se resolve em causalidade mecânica, ao passo que a ordem moral supõe a liberdade. Neste caso como resolver o conflito? Fará o homem uma exceção ao princípio da causação universal?

Constituirá ele, em oposição ao que já Spinoza com veemência impugnava, "um império no império"; impugnação que é hoje repetida como se fosse a última palavra da ciência, pelo monismo naturalista? Esta questão encontra a sua solução na distinção feita por Kant entre a *coisa em si* e os seus fenômenos. Quer dizer: a liberdade é numenal, pertence ao domínio da *coisa em si*; ao passo que a causalidade é fenomenal e como tal se refere apenas às manifestações extereriores do movimento. É uma distinção análoga à que já antes fora feita por Spinoza entre a *natureza naturante* e a *natureza naturada,* entre a substância como causa e a substância como efeito, ou mais precisamente: entre Deus e o mundo. É a mesma distinção feita por Schopenhauer entre o mundo como vontade e o mundo como representação.

Em todos é por esta distinção que se faz a conciliação do princípio da liberdade com o princípio da causalidade. É o que para ser devidamente compreendido, precisaria talvez um exame mais detalhado; mas os nossos estudos anteriores dispensam esse desenvolvimento. Trata-se de uma questão já estudada e longamente discutida (*Finalidade*, 3ª parte). Demais a idéia é clara e bem interpretada, é de uma evidência irresistível. Basta repetir esta fórmula: O princípio supremo é a força. Mas a força pode ser considerada de dois modos: objetiva ou subjetivamente; considerada objetivamente, a força é movimento e como tal se resolve

34 Kuno Fischer – *Geschichte der neuern Philosophie* – vol. IV, cap. 10.

em causalidade mecânica; mas considerada subjetivamente, é pensamento e como tal se resolve em liberdade. Mais claramente: A força, considerada em sua essência é pensamento; o pensamento, considerado em suas manifestações exteriores, é força. Há, pois, um eterno dualismo, dois princípios em luta indefinida, perpétua nas múltiplas variações da existência; mas esse dualismo em verdade é aparente, porque uma unidade fundamental domina tudo.

Pelo que fica exposto, claramente se vê que a questão da *autonomia da vontade,* levantada por Kant, nos leva à cogitação de um dos mais graves problemas do pensamento moderno, que é precisamente o problema da liberdade. Este problema será estudando oportunamente.

Índice Onomástico

A

AHRENS – 127
AQUINO, Tomás de (São) – 54, 93
ARDIGO, Roberto – 15
ARISTIPO – 31
ARISTÓTELES – 29, 54, 91,92, 94

B

BACON – 5, 92, 94, 97, 108, 110, 119, 120
BAKUNINE – 27
BARRETO, Tobias – 55
BEÇA, Gumercindo – 53, 55
BENTHAM – 54
BERBEYRAC – 113,
BERKELEY – 93, 110
BLUNTSCHLI – 94, 95
BOISTEL – 82, 115, 127, 132, 133, 134

C

CARLE, Giuseppe – 22, 29, 55, 131
CARNEADES – 95
CAVAGNARI – 55
CELSO – 54
COMTE, Augusto – 6, 93, 121, 122, 123
CONFÚCIO – 31

D

D'HOLBACH – 106
DARIES – 117
DARWIN – 8
DESCARTES – 5, 92, 94, 97, 119, 120

E

EPICURO – 100
ERNST MARCUS – 22

F

FICHTE – 82, 127, 128
FISCHER, Kuno – 136
FLEISCHER – 117
FOILLÉE – 8

G

GERHARD – 117
GODWIN – 27
GRACOS (os) – 25
GROTIUS, Hugo – 5, 54, 82, 84, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 113, 114, 115, 119, 127
GUIAU – 8
GUMPLOVICZ – 55
GUNDING – 117
GUSTAVO HUGO – 6

H

HAECKEL – 31, 32, 41, 130
HAMILTON – 57, 58
HEGEL – 54
HELVETIUS – 54
HERÁCLITO – 53
HÍPIAS – 53
HOBBES – 5, 54, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 114

HOPFNER – 117
HUME – 5, 93, 98, 108,110
HUTCHESSON – 110

I

IHERING, Rudolf von – 7, 16, 30, 31, 54, 105
ISÓCRATES – 31

J

JANET – 96, 101, 108, 126, 127, 134
JUSTINIANO – 29

K

KANT – 6, 21, 29, 30, 31, 32, 54, 82, 93, 97, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 137
KIERULF – 54
KORKUNOV (professor) – 55, 84, 85, 86, 87, 88, 104
KRAUSE – 82
KROPOTKINE – 27

L

LANGE – 129
LEIBNIZ – 6, 13, 54, 93, 96, 98, 113, 115, 120
LERMINIER – 55
LÉVY-BRUHL – 8, 129
LIEBMANN, Otto – 130
LOCKE – 5, 93, 98, 108, 109, 110
LUCRÉCIO – 38
LUÍS XIV – 105

M

MAISTRE – 106,
MALEBRANCHE – 93
MAMITANI – 54
MARTIANUS – 86
MASCI, Fellipo – 56
MILL, Stuart – 8, 54
MOISÉS – 21
MOLIÈRE – 45
MONTESQUIEU – 37, 38, 106, 108

N

NIETZSCHE, Frederico – 8, 103

P

PARMÊNIDES – 53
PAULO – 54, 87
PAULSEN – 129
PICARD, Edmund – 47
PITACOS – 31
PITÁGORAS – 29, 53
PLATÃO – 29, 54
PROTÁGORAS – 63
PROUDHON – 27
PUCHTA – 6
PUFFENDORF – 6, 98, 113, 114

R

RENAN – 126
RENOUVIER – 8, 129
ROMERO, Sílvio – 53
ROSSEAU – 5, 106, 107, 108, 110, 131
ROUSSET – 55

S

SAIVIGNY – 6
SCHELLING – 54
SCHOPENHAUER – 8, 22, 92, 124, 135, 136
SECRETAN – 8
SEXTO – 31
SHAFTESBURY (são) – 110
SIMMEL – 129
SÓCRATES – 9, 25, 26, 46, 54, 63, 67, 127
SPENCER, Herbert – 8
SPINOZA – 5, 26, 33, 93, 105, 106, 107, 108, 119, 120, 130
STAHL – 95, 115, 116, 127
STIRNER – 27

T

TALES – 31
THIBAUT – 54
THOMASIUS – 6, 113, 114, 115, 116, 117
TOLSTOI – 27
TÓMAS (são) – Ver AQUINO, São Tomás de
TOUCKER – 27

U

ULPIANO – 87

V

VACCARO – 7
VACHEROT – 126
VANNI, Icilio – 55
VOLTAIRE – 106

W

WOLF – 6, 93, 98, 113, 115, 116, 117, 120
WORNIS, René – 7
WUNDT – 129

Z

ZALESKI – 43
ZENÃO – 54

. . . .

Bibliografia de Farias Brito

Finalidade do Mundo – Estudo de filosofia e teleologia naturalista. I Parte – A filosofia como atividade permanente do espírito humano. 1ª edição, Tipografia Universal, Fortaleza, 1894, 324 p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1957, 348 p. 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2005.

Finalidade do Mundo – Estudos de filosofia e teleologia naturalista. II Parte – A Filosofia Moderna. 1ª edição, Tipografia Universal, Ceará, 1899, 388 p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1957, 351 p.; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2005.

Finalidade do Mundo – Estudos de filosofia e teleologia naturalista. III Parte – O mundo como atividade intelectual. 1ª edição, Editores Tavares Cardoso & Cia – Livraria Universal, Pará, 1905 [superposto a: Imprensa Oficial Belém-Pará, 1903], 317 p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1957, 384 p.; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2005.

A Verdade como Regra das Ações – Ensaio de filosofia moral como introdução ao estudo do Direito. 1ª edição, Editores Tavares e Cardoso & Cia. – Livraria Universal, Pará, 1905 [superposto a: Imprensa

Oficial, Belém – PA, 1903], 112 p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1953, 140 p.; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2005, 156 p.+ LXIV.

A Base Física do Espírito – História sumária do problema da mentalidade como preparação para o estudo da Filosofia do Espírito. 1ª edição, Livraria Francisco Alves, 1912, 326 p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1953, 54 p.; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2005.

O Mundo Interior – Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito. 1ª edição, Revista dos Tribunais, Rio de Janeiro, 1914, 486 p. + VII p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1951, 402 p. Introdução de Barreto Filho; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2005.

Inéditos e dispersos – Notas e variações sobre assuntos diversos. Compilação de Carlos Lopes de Matos. Editorial Grijalbo Ltda. São Paulo, 1966, 550 p.; 2ª edição, Senado Federal, Brasília, 2005.

JORGE BRITO – BIBLIÓFILO

. . . .

Bibliografia sobre Farias Brito

Livros, Opúsculos, Artigos, Verbetes,
Pequenos Estudos em Obras Gerais

1. ACERBONI, L. **A Filosofia Contemporânea no Brasil.** Trad. João Bosco Feres. São Paulo: D. Grijalbo, 1969.
2. ACKER, L. van. **Como Farias Brito releu o seu primeiro livro.** ANAIS, s/d. P. 60-77.
3. ALBUQUERQUE, F. de Uchoa. **Moral e Direito na Filosofia de Farias Brito.** Fortaleza, IUC, 1960.
4. ALMEIDA MAGALHÃES. **Farias Brito e a reação espiritualista.** Rio de Janeiro, 1918.
5. __________________. É preciso reeditar Farias Brito. In: **Novidades literárias, artísticas e científicas.** Rio de Janeiro. 1930.
6. ALVES, João. Farias Brito e sua dimensão recôndita – Documentário. In: **Revista Brasileira de Filosofia***,* São Paulo, 1964, 54, vol. XIV.
7. Anais do IV Congresso Nacional de Filosofia *(realizado em Fortaleza, Ceará, de 5 a 10 de novembro de 1962, em comemoração ao 1º centenário de nascimento de Raimundo de Farias Brito)* – Incluindo trabalhos sobre a obra e a vida de Farias Brito dos seguintes autores: Raimundo de Menezes, J. Herculano Pires, Leonardo Van Acker, Carlos Lopes de Mat-

tos, Fred Gilette Sturn, Alcântara Nogueira, Miguel Herrera Figueroa, Luiz Washington Vita, Jorge Montalvão, Gina Magnavita Galeffi, José Pedro Galvão de Souza, Miguel Reale, Luigi Bagolini, Theófilo Cavalcanti Filho e Pedro R. David. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962.

8. ARAÚJO, Paulo. **Farias Brito**. *Braziléa*, I, 1917.

9. ATHAYDE, Tristão de. Estudos (1ª série): **A Estética de Farias Brito.** Rio de Janeiro, 1927.

10. BARBOSA, Francisco de Assis: **Retrato de Família.** Biografias de Rodrigues Alves, Miguel Pereira, Ruy Barbosa, Osvaldo Cruz, José Mariano, Miguel Couto, Silvio Romero, Joaquim Nabuco, Alphonsus de Guimaraens, Lafayette Rodrigues Pereira, Inglês de Sousa, Farias Brito, Francisco Bicalho e Clóvis Bevilacqua. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1954.

11. BAZARIAN, Jacob. A filosofia eclética de Farias Brito. In: **Revista Brasiliense.** São Paulo, 1963. P. 48-63.

12. BETHEL, Leslie (editor). **Brazil: Empire and Republic 1822-1930**. Papeback, 1989, P. 186.

13. BEVILÁQUA, Clóvis. Um espiritualista brasileiro. In: **Ciências e Letras**. Rio de Janeiro, 1914.

14. BLACK, Jan Knipprs (editor). **Latin America: Its problem and its promise: a multidisciplinary introduction.** Paperback, 1998. P. 98.

15. BOMÍLCAR, Álvaro. A política no Brasil. In: **Braziléa**, I, 1917.

16. BURNS, E. Bradford. **A History of Brazil.** Paperback, 1993. P. 339.

17. BRÍGIDO, D. **Ceará (Homens e Fatos).** Rio de Janeiro, 1910.

18. CÂMARA, Helder. Spinoza e Farias Brito. In: **Panorama, Coletânea de Pensamentos Contemporâneos.** São Paulo, 1937.

19. CAON, E. N. **Theilard [sic] de Chardin e Farias Brito**. Lages (1978), [Brasil, s.n.].

20. CARVALHO, Laerte Ramos de. **A formação filosófica de Farias Brito.** São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1951.

21. CARVALHO, Ronald de. O espiritualismo de Farias Brito. In: **O espelho de Ariel,** Anuário do Brasil, Rio de Janeiro, 1923.

22. CARVALHO, Ubirajara Calmon. **Os fundamentos da ética na filosofia de Farias Brito.** Fortaleza, 1977.

23. CERQUEIRA, Elzira Honório de. **A categoria de espírito segundo Farias Brito em sua obra O Mundo Interior** (monografia – sem orientador). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 1999.

24. CERQUEIRA, Luiz Alberto. Farias Brito. In. ______. **Filosofia Brasileira – Ontogênese da consciência em si.** Petrópolis/RJ: Vozes, 2002. P. 200-236.

25. _________________. **Maturidade da Filosofia Brasileira: Farias Brito.** Rio de Janeiro: UFRJ – Centro de Filosofia Brasileira, 2003.

26. CÉSAR, João. **Raimundo de Farias Brito** (pequena biografia). Ceará: Departamento Estadual de Imprensa e Propaganda, 1947.

27. CHAVES, João. **Memória Histórica da Faculdade de Direito do Pará (1902-1907).** Pará, 1908.

28. COELHO DE PAULA, F. **Farias Brito** (Discurso proferido por ocasião da aposição do retrato de Farias Brito na Prefeitura de São Benedito da Ibiapaba) – Ubajara, Ceará, 1928.

29. CONOLORAT, Paulo, **Ética e o Direito em Farias Brito.** Rio de Janeiro: Liber Juris, 1995.

30. CORRÊA, Alexandre. **Farias Brito e o nosso meio**. *Braziléa,* I, 1917.

31. COSTA, Cruz. **A filosofia no Brasil.** Porto Alegre: Globo, 1945. P. 85-87 e 93-105.

32. ___________. Farias Brito. In: ______. **Panorama da história da filosofia no Brasil.** São Paulo: Cultrix, 1960. P. 61-3.

33. _________________________. **Contribuição à história das idéias no Brasil.** Rio de Janeiro: José Olympio Editora. 1956. P. 321-330

34. CRAIG, Edward (editor). **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. Hardcover, 1998. P. 10-11.

35. DINIZ, Almáquio. **Meus ódios e meus afetos.** São Paulo: Monteiro Lobato & Cia, 1922.

36. ENARDIN, Élio Sérgio. **O conhecimento em Farias Brito.** Santa Maria. 1974.

37. ENCICLOPÉDIA E DICIONÁRIO INTERNACIONAL. Ed. W. M. Jackson. Verb. Farias Brito, vol. VIII, p. 4553-4554. (20 vols.)

38. FERREIRA, Pablo Gabriel. **Farias Brito e a filosofia do espírito: exposição e desenvolvimento dos conceitos gerais pertinentes ao sistema filosófico britiano em O Mundo Interior** (monografia – Guimarães, Aquiles Côrtes, orientador). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 2001.

39. FIGUEIREDO, Jackson. **Algumas reflexões sobre a filosofia de Farias Brito.** Rio de Janeiro, 1919.

40. ___________________. **A questão social na filosofia de Farias Brito.** Rio de Janeiro, 1919.

41. FONSECA, Edvan Simões da. **A Categoria de espírito segundo Farias Brito em sua obra O Mundo Interior** (monografia – Movschowitz, Maria Raquel Vidigal, orientadora). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 1992.

42. FRANCA, Leonel. Panpsiquismo panteísta. Farias Brito. In: ______. **Noções de história da filosofia.** 23 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1987. P. 313-26.

43. FRANCISCO, Olívia Miranda. **Raimundo de Farías Brito y la lucha ideológica actual**. In : Revista Cubana de Ciencias Sociales, N. l6, enero abril de 1988, p. 71 - 88.

44. FRANCOVICH, Guillermo. Farias Brito. In: ______. **Filósofos brasileiros.** Trad. Nísia Nóbrega. Rio de Janeiro: Presença, 1979. p. 53-62.

45. FREYRE, Gilberto. Um mestre sem discípulos. In: **Perfil de Euclydes e outros perfis**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1944.

46. GALEFFI, Gina Magnavitta. **Farias Brito.** Universidade de Roma.

47. GEENEN, Henrique. **Dois philosophos sul-Americanos (Raymundo de Farias Brito e José Ingenieros).** São Paulo: Typ. do Globo, 1931.

48. GOMES, Francisca Marly Ferreira. **A questão da coisa-em-si e do fenômeno no pensamento de Farias Brito.** Dissertação (Mes-

trado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, [198-?].

49. GRODEN, Michael (editor). **The John Hopkins Guide to Literary Theory & Criticism.** Hardcover, 1994. P. 456.

50. GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. **Existência e verdade no pensamento de Farias Brito**. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, 1977.

51. ________________________. **Farias Brito e as origens do existencialismo no Brasil**. 2. ed. ver. e amp. São Paulo: Convívio, 1984.

52. ________________________. A paixão filosófica de Farias Brito e Antero de Quental. In: ______. **Pequenos estudos de filosofia brasileira.** 2. ed., ver. e corr. Rio de Janeiro: Nau, 1997. P. 63-80.

53. ________________________. Farias Brito e a questão da subjetividade. In: ______. _____. 2. ed., ver. e corr. Rio de Janeiro: Nau, 1997. P. 81-88.

54. ________________________. Farias Brito e as filosofias contemporâneas da existência. In. ______. _____. 2. ed., ver. e corr. Rio de Janeiro: Nau, 1997. P. 89-96.

55. ________________________. Por que ler Farias Brito hoje. **O Estado de São Paulo.** São Paulo, Suplemento cultural, número 57, ano II, p. 5-7. 12 jul. 1981.

56. HONDERICH, Ted (editor). **The Oxford Companion to Philosophy.** Handcover, 1995. P. 463.

57. JAGUARIBE, Hélio. O terceiro período: Farias Brito. In: ______. **A filosofia no Brasil.** Rio de Janeiro: ISEB/MEC, 1957. P. 39-42. (Col. Textos Brasileiros de Filosofia).

58. JAIME, Jorge. Farias Brito: uma aventura do Espírito. In: ______. **História da filosofia no Brasil.** vol. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. P. 290-309.

59. ______. Nestor Victor: o retratista de Farias Brito que foi muito consciencioso e crítico. In. ______. **História da filosofia no Brasil.** vol. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. P. 338-43.

60. LEÃO, A. Carneiro. Farias Brito. In: _____. **A filosofia no século XIX. Pragmatismo – Bergson, Croce.** Rio de Janeiro: [?], 1963. P. 48-9.
61. LINS, Álvaro. **Os mortos de sobrecasaca.** Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira. 1963.
62. MACHADO, Geraldo Pinheiro. **A Filosofia no Brasil**. São Paulo: Cortez & Moraes, 1976. P. 70-9
63. MATTOS, Carlos Lopes de. As idéias sociais de Farias Brito In: **Reflexão – Revista de Filosofia e Teologia**, vol. III, nº 10. Campinas: Instituto de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 1978.
64. ________________________. **O pensamento de Farias Brito** (sua evolução de 1895 a 1914). São Paulo: Herder, 1962.
65. ________________________. O pensamento de Farias Brito. In: Adolpho Crippa et. alii. **As idéias filosóficas no Brasil.** Século XX – parte I. Coord. São Paulo: Convívio, 1978. P. 38-73.
66. ________________________. Bibliografia do Centenário de Farias Brito. In: **Revista Brasileira de Filosofia**, nº 56, p. 603-614.
67. ________________________. Roteiro Biográfico de Farias Brito. In: **Revista Brasileira de Filosofia,** nº 69, p. 22-34.
68. MENEZES, Djacir. **Evolucionismo e positivismo na crítica de Farias Brito** (edição dedicada ao centenário de Raimundo de Farias Brito). Ceará: Imprensa Universitária do Ceará. 1962.
69. MONENERAT, Luiz Gonzaga. Farias Brito e sua concepção metafísica. In: **Tradição, revista de cultura,** IV, Pernambuco. 1941.
70. MONJARDIM, Williams Roosevelt. **Farias Brito ou A Aventura do Espírito** (dissertação). Rio de Janeiro: IFCS - UFRJ, 2002.
71. NMOVSCHOWITZ, Maria Raquel Vidigal. **Consciência, intuição e vivência: uma reflexão sobre a obra de Farias Brito na instância do discurso filosófico contemporâneo** (dissertação). Rio de Janeiro: IFCS - UFRJ, 1992.
72. MONTEIRO, Albino. **Farias Brito à luz da Teosofia.** Rio de Janeiro, 1920.
73. MOTA, Fernando de Oliveira. **Compreensão de Farias Brito.** Recife: Edição "Caderno Acadêmico", 1943 (volume primeiro).

74. NERY, P. J. Castro. **As poesias de Farias Brito teriam importância filosófica?** Revista da Academia Paulista de Letras. São Paulo, 1941.

75. NOGUEIRA, Alcântara. **Farias Brito e a filosofia do espírito.** Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1962.

76. NUNES, Benedito. Farias Brito. In: **Revista do Livro**. Vol VI, 1964. P. 25

77. _______________. **Farias Brito.** Agir, Vida & Obra (BRASIL) (s/d)

78. PAES, Carmen Lucia Magalhães. **A noção de consciência no pensamento de Farias Brito.** (dissertação). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 1980.

79. PAIM, Antônio. Farias Brito e os primórdios da escola católica do século XX. In: ______. **História das idéias filosóficas no Brasil.** 3. ed. rev. e amp. São Paulo: Convívio/INL, 1984. P. 417-426.

80. ___________________________. **O estudo do pensamento filosófico brasileiro.** Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1970.

81. PATERSON, Roberto. **Dos filosofos brasileños.** Ed. da Brazilea, Rio de Janeiro, 1917.

82. PREZA, Maria Inês Domingues Chaves. **O problema da consciência na filosofia contemporânea no Brasil (Farias Brito, Álvaro Vieira Pinto e Miguel Reale)** (dissertação). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 1980.

83. RABELO, Sílvio. **Farias Brito ou uma aventura do espírito.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1941.

84. RIBEIRO, João. A filosofia no Brasil. In: *Revista do Brasil*, nº 22, ano II, vol. VI, 1917.

85. ROCHA, Andréia Garcia da. **A idéia de filosofia em Farias Brito** (monografia – Cerqueira, Luiz Alberto, orientador). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 2003.

86. ROCHA POMBO. Farias Brito. In: **Letras Brasileiras**. Rio de Janeiro, 1943.

87. ROMERO, Sílvio. Farias Brito. In. _____. **Obra filosófica.** Introdução e seleção de Luís Washington Vitta. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969. P. 237-45 (Col. Documentos brasileiros).

88. SALGADO, Plínio. Farias Brito. In: **Cadernos da Hora Presente**. 1939.

89. SANTOS, Arlindo Veiga dos. **Compreensão de Farias Brito por Fernando de Oliveira Mota.** São Paulo: Universidade Católica, 1956.

90. SANSON, Vitorino Félix. **A Metafísica de Farias Brito.** Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1984.

91. SERRANO, Jonathas. **Farias Brito – o homem e a obra.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

92. _________________. A filosofia no Brasil. In. ______. **História da filosofia: o pensamento filosófico através dos séculos.** Rio de Janeiro: Zélio Valverde, 1944. P. 194-225.

93. SILVEIRA, Tasso da. Farias Brito. In: **A Igreja Silenciosa**, ensaios, Anuário do Brasil. Rio de Janeiro. 1922.

94. __________________. A Consciência brasileira. In: **À Margem da História da República**. Rio de Janeiro. 1924.

95. SOARES, Maria José de Farias Brito. Dados biográficos de Raimundo Farias Brito. In: **Revista do Livro** nº 25, vol. VI, 1964.

96. SODRÉ, Lauro et alii (Augusto Meira, Remígio Fernandes, Lucídio Freitas, Mata Bacelar, Inácio Moura, Luiz Barreiros, Mecenas Dourado, Elmira Lima). **In Memoriam** (Página paraense em homenagem a Farias Brito). Pará, 1917.

97. SODRÉ, Nelson Werneck. **História da literatura brasileira, seus fundamentos econômicos.** 2ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1940. P. 167.

98. SOMBRA, José. **A idéia do Direito na filosofia de Farias Brito.** (tese) Fortaleza, 1917.

99. STURN, Fred Gillette. Farias Brito, Brazilian Philosopher of the Spirit. In: **Revista Interamericana de Bibliografia**, vol. XIII, nº 2, 1963, p. 603-614.

100. TEJADA, Francisco Elias de. **As doutrinas políticas de Farias Brito.** Trad. Arlindo Veiga dos Santos. São Paulo: Leia, 1952.

101. ___________________________. Raimundo de Farias Brito na Filosofia do Brasil. In: **Revista Brasileira de Filosofia** nº 48, p. 463-485.

102. VEIGA LIMA. **Farias Brito e o movimento filosófico contemporâneo.** Rio de Janeiro, 1920.

103. VIANNA, Sylvio Barata. A apreensão da "coisa em si" na filosofia de Farias Brito. In: **Kriterion**, Revista da Faculdade de Filosofia da Universidade de Minas Gerais, vol. XVI, nº 63.1963.

104. VICTOR, Nestor. **Farias Brito.** Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1917.

105. VIEIRA, Arnaldo Damasceno. **Imortalidade.** Rio de Janeiro: Schimidt Editor, s/d.

106. VIEIRA, Susana de Castro Amaral. **Farias Brito: o crítico das idéias** (monografia – Guimarães, Aquiles Côrtes, orientador). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 1993.

107. VITA, Luís Washington. Farias Brito. In: ______. **Tríptico de idéias.** São Paulo: Grijalbo, 1967. P. 69-75.

108. WEBER, Thadeu. **A filosofia como atividade permanente em Farias Brito.** Canoas, RS: La Salle, 1985.

109. XAVIER MARQUES. **Dois filósofos brasileiros.** Rio de Janeiro, 1916.

Márcio José Andrade da Silva, mestrando em Filosofia Ética, pela PUC-Campinas com a dissertação: *Farias Brito leitor de Stuart Mill: a questão da psicologia*.